BULLETIN DE THÉOLOHIE

ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

TOME V

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Tome V



ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

Janvier 1946

1. L.-M. Dewailly O. P. *Canon du Nouveau Testament et histoire des dogmes.* — Vivre et penser, Recherches d'exégèse et d'histoire, 1re série (Paris, J. Gabalda, 1941 ; in 8, 299 p) 78-93. 1er s.

Considérations générales sur l'histoire du canon. Les définitions conciliaires n'ont rien proposé de nouveau à l'adhésion des croyants. Elles n'ont fait que réaffirmer la foi primitive en l'inspiration des apôtres. A leur prédication elles ont joint les livres qu'ils ont écrits ou autorisés. Dans l'ordre ontologique, l'inspiration précède la canonicité active et passive ; mais dans l'ordre historique, c'est la canonicité active, — le caractère régulateur des livres, — qui est d'abord perçue dans l'apostolicité, puis justifiée et enfin déclarée. B. B.

2. L. Pinomaa. *Der Zorn Gottes. Eine dogmengeschichtliche Uebersicht.* — Zeitschr. systemat. Theologie 17 (1940) 587-614.

Très intéressante enquête sur le sens de « colère de Dieu ». Après avoir résumé les points de vue de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'auteur rappelle comment le gnosticisme marcionite, en opposant le Dieu bon au Dieu créateur, a provoqué chez Irénée et chez Tertullien une mise au point : pas de passion chez Dieu, mais la justice. Les Alexandrins accentuaient le sens symbolique, atténuant au maximum l'idée. Comme toujours Augustin imprime ici sa marque. Elle est double. Insistant sur le péché originel, il est porté à un réalisme assez poussé de l'*ira Dei*. Mais son sens aigu de l'impassibilité divine lui inspire une interprétation psychologique, voisine de l'idée de remords, ou une sublimation qu'il a exprimée dans cette phrase admirable : *Ira eius non est nisi aversio vultus eius*. Après Augustin la théologie occidentale s'inquiétera de ce que signifie dans l'homme la colère de Dieu, plus que de ce qu'elle est en lui. Saint Grégoire a de beaux accents sur l'incompréhensibilité de ce mystère, corrrélatif de celui de la grâce.

Un bref aperçu sur l'attitude de saint Bernard et celle des scolastiques complète cette étude correcte et suggestive. B. C.

3. M. Ferrero O. P. *Los dones del Espíritu Santo.* — Revista española Teologia 3 (1943) 417-433.

Pages de médiocre valeur sur la théorie des dons du Saint-Esprit chez les Pères et saint Thomas. On s'en tient uniquement, comme source, à l'article de A. Gardeil, *Dons du Saint-Esprit*, dans *Dict. Théol. cath.* 4 (1911) 1728-1781. O. L.

4. O. Perler. *Le problème de l'Église. A propos d'un livre récent.* — Nova et vetera (Fribourg) 10 (1935) 38-50.

Très sévère critique du livre de J. Böni, *Le problème de l'Église* (voir *Bull.* IV, nº 60).

M. P. parcourt l'ouvrage et à chaque instant y relève des erreurs, des inexactitudes et, ce qui est pis, l'arbitraire. Il dépend en ordre principal de G. Rauschen,

souvent mal compris. Rien ne révèle une étude sérieuse des sources. M. P. termine en avouant que sa critique a péché par trop de bonté et par trop de patience. B. C.

5. H. Ch. Puech. *CR de H. A. Moreton, Rome et l'Église primitive* (voir *Bull.* IV, nº 68). — Revue Histoire Religions 119 (1939) 110-112.

Signale que l'information de M. M. sur l'état actuel des problèmes n'est pas au point. Discute le sens donné au texte célèbre d'Irénée : *convenire oportet...* B. C.

6. H.-G. Opitz. *CR de K. Heussi, Neues zur Petrusfrage* (voir *Bull.* IV, nº 71). — Theolog. Literaturzeit. 65 (1940) 24-26.

Le recenseur n'entend pas prendre position sur le fond du problème, mais, se contentant d'apprécier les arguments apportés par le nouvel opuscule de M. Heussi, il est obligé de conclure, pour chacun d'eux, à une carence. Ce sont des preuves *ex silentio*. Or, dit-il, pour aucun des cinq cas donnés, on ne démontre que celui qui se tait sur la venue de saint Pierre aurait dû parler. M. Heussi n'a donc rien apporté de « neues ». B. C.

7. G. Glez. *Pouvoir du pape dans l'ordre temporel.* — Dictionn. Théol. cathol. 12 (1934) 2670-2772.

L'article est divisé en deux parties : la première traite du pouvoir du pape comme chef des États pontificaux, la seconde de son pouvoir sur les affaires temporelles en tant que chef de l'Église. La première partie est surtout historique ; la seconde retrace l'histoire des controverses théologiques en s'inspirant surtout de J. Rivière et de H. X. Arquillière. La bibliographie est principalement de langue française et elle est plus que sobre. B. B.

8. Al. Janssens. *Maria's Heiligheid in de Schriftuur en in de oudste overlevering.* — Maria's Heiligheid, II : Genadevolheid (Verslagboek der achtste Mariale dagen gehouden in de Norbertijner Abdij van O. L. Vrouw te Tongerloo van 29 tot 31 Augustus 1938. — Tongerloo, Norbertijner Abdij, 1938 ; in 8, 143 p.) 37-62.

Ceci n'est qu'un discours où sont reprises en bref les données traditionnelles dont l'auteur a traité dans son livre *Theotokos* (2ᵉ éd., 1938 ; cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 12, 1940, 205-206). Avec sagesse, le P. J. distingue soigneusement les diverses réalités que réunit le mot trop vague de « sainteté ». L'appréciation des témoignages patristiques est généralement nuancée et animée d'un réel sens historique. B. C.

9. H. Zwicker. *Gottesreich und Weltreich.* Des Christen Stellung zum Staatsleben im Wandel der Geschichte. — St. Gallen, Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft, 1942 ; in 8, 175 p. Mk. 3.60.

Brève esquisse des solutions données au cours de l'histoire au problème des relations entre le royaume de Dieu et les royaumes terrestres, c'est-à-dire entre l'Église et l'État. A la séparation des pouvoirs marquée par le Nouveau Testament, succède l'opposition entre l'Église et l'Empire romain ; puis, après le rapprochement opéré par Constantin, s'élabore une synthèse déjà esquissée

par Augustin et qui arrive à son apogée dans la doctrine de saint Thomas. Malheureusement cet idéal est compromis par la politique des papes. Après vient la Réforme, mais ceci sort de notre cadre. Exposé clair, peut-être un peu simplifié et qui repose parfois sur une documentation de seconde main. C'est visible, par exemple, à propos de la citation d'Hippolyte (p. 40). M. Z. se réfère aux *Canons* d'Hippolyte, — au lieu d'avoir recours à la *Tradition apostolique*, — et il le fait d'après A. HARNACK, *Militia Christi*. B. B.

10. L. BIEHL. *Das liturgische Gebet für Kaiser und Reich.* Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, 75). — Paderborn, Schöningh, 1937 ; in 8, 173 p. Mk. 9.80.

Après une introduction heureusement rapide qui nous mène jusqu'en Égypte et à Babylone, l'auteur aborde son sujet. Le chapitre I groupe en quelques pages les principaux témoignages antérieurs à Constantin. Le chapitre II étudie plus en détail les prières liturgiques pour l'empereur ou le roi, dans les liturgies orientales et occidentales. La première section, consacrée aux liturgies orientales, est assez superficielle. L'intérêt du livre réside principalement dans la seconde section, qui traite des liturgies occidentales. La documentation est bonne. Je relève seulement deux lacunes importantes : J. B. FERRERES, *Historia del Misal Romano* (Barcelone, 1929) et V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des Bibliothèques publiques de France* (Paris, 1924) auraient pu fournir des renseignements sur la mention de l'empereur ou du roi au *Te igitur*. M. B. s'étonne que les opuscules sur la messe, à l'époque de Charlemagne, ne signalent pas cette mention (p. 48). La raison en est bien simple : cette mention n'existait pas. Par contre elle existait dans la liturgie milanaise, ce que M. B. ignore, et cela dès le IXe siècle ; cf. A. CERIANI, *Missale Ambrosianum duplex* (Milan, 1913) p. 415. Après la liturgie de la messe, une section est consacrée à l'office, une autre aux acclamations et aux litanies. Le chapitre III traite de la prière pour l'empereur ou le roi dans certaines circonstances : couronnement, anniversaire, temps de guerre, réception. En appendice un certain nombre de pièces liturgiques, telles que la *missa pro regibus*, les *laudes*, etc. On appréciera surtout les données que M. B. fournit d'après les manuscrits liturgiques de la bibliothèque de Munich. B. B.

11. J. DE GHELLINCK S. J. *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres jusqu'en 1914-18* — Ephemerides theologicae Lovanienses 17 (1940) 161-217. IIe s.

12. J. DE GHELLINCK S. J. *Les recherches sur l'origine du Symbole depuis XXV années.* — Revue Histoire ecclés. 38 (1942) 97-142, 361-410.

13. J. DE GHELLINCK S. J. *Les origines du Symbole des Apôtres. Après cinq siècles de recherches historiques.* — Nouv. Revue théol. 67 (1945) 786-809.

Il a fallu un rare courage à l'auteur de ces trois longues et denses études pour les mener à leur terme. Sans doute l'exceptionnelle compétence du P. de Gh. et son expérience de minutieux chercheur le disposaient à pareille tâche. Mais les infinies ramifications littéraires d'une histoire qui dure depuis le XVe siècle auraient rebuté un bibliographe moins tenace et moins déterminé.

Dans cette histoire le premier choc s'est produit au cours des controverses

entre Latins et Grecs au concile de Florence : les Grecs ignoraient tout d'un « symbole des apôtres ». Un esprit clairvoyant eût soupçonné qu'il y avait là un problème, mais on n'était pas alors en mesure de fouiller le passé pour le résoudre en scrutant les fondements de nos traditions. Il fallut la curiosité critique du XVI[e] siècle pour que les premiers jalons directifs fussent posés par J. Vos et J. Ussher, non sans scandale des oreilles pies ! On apprit alors que le texte vénéré — *textus receptus* — avait des antécédents, et qu'il existait un symbole romain antérieur moins chargé. Le P. de Gh. raconte en détail cette époque nerveuse des recherches, après laquelle tout redevient hésitant jusqu'à ce que les *Quellen* de C. P. Caspari, puis l'*Apostolische Symbol* de F. Kattenbusch vinssent assez brusquement enrichir si substantiellement la documentation que la lente histoire d'un symbole se formant puis se diversifiant put enfin s'écrire. Non sans bien des erreurs ! Ces sentiers aberrants, le P. de Gh. les décèle et les trace avec patience.

Presque aussi capitale que la distinction entre les deux états de notre symbole romain – le *recentior* et l'*antiquior* – fut la mise en lumière d'une rédaction préalable — *antiquissima* — beaucoup plus brève, le développement christologique du second article n'existant pas encore. C'est un mémoire concis de K. Holl qui a déclenché cette dernière phase des recherches, la plus passionnante. Une très abondante littérature en est éclose, que le P. de Gh. analyse avec la plus pénétrante acuité, dont témoigne son bel article de conclusions. Il semble qu'on ne doive plus espérer de sensationnelles découvertes. On a atteint un stade du symbole qui remonte au début du II[e] siècle, peut-être même avant cette date, et moins de cent ans après, — pour ma part je crois qu'il faut aller jusque vers 150, — l'essentiel de notre symbole actuel était déjà formé.

Le prochain progrès sera de purifier la découverte de Holl de la tache qui la défigure encore. Selon lui, le développement christologique serait l'expansion des deux titres de *Filium* et de *Dominum nostrum* de la forme brève, ce qui veut dire que, selon le symbole, le Christ serait Fils de Dieu parce que conçu du Saint-Esprit. Malgré de sérieuses réfutations, cette exégèse a été maintenue par H. Lietzmann. Elle a trouvé place dans son *Histoire ancienne du christianisme*. Le P. de Gh. ne mettra-t-il pas le sceau à ses beaux travaux sur le symbole en détruisant cette erreur historique ? B. C.

14. H. VAN BAKEL. *Circa sacra. Historische studiën.* — Haarlem, Tjeenk Willink, 1935 ; in 8, 354 p. et 4 pl. Fl. 3.90.

Ce recueil groupe une série d'études publiées principalement dans la *Nieuw theologisch Tijdschrift*. L'une d'elles — *Tyconius* (p. 114-135) — a été recensée dans ce *Bulletin* (t. I, n° 881). Parmi les autres, signalons celles consacrées au docétisme (p. 1-33), à Ulfila (p. 86-113), à Jovinien (p. 136-156) et à la catéchèse médiévale (p. 268-280). M. C.

15. J. G. RIDDELL. *The Heretics of the Church and Recurring Heresies. Monarchianism and Sabellius.* — Expository Times 45 (1933-34) 544-550.

La résurrection de vues fantaisistes assez semblables aux hérésies antiques des monarchiens et des sabelliens inspire à l'auteur un intéressant et personnel exposé des controverses qui agitèrent l'Église aux II[e] et III[e] siècles. Très concret et proche des sources, sans prétention à renouveler le sujet. B. C.

16. G. Stuhlfauth. *Die Sinnzeichen der altchristlichen Kunst.* — Theolog. Blätter 18 (1939) 209-224.

Examine en fonction des témoignages traditionnels plusieurs signes employés et perpétués par les artistes chrétiens : l'alpha et oméga, le chrisme, le triangle, le pentagramme et l'hexagramme, la croix gammée, le soleil où s'inscrit la croix. La documentation est fort sérieuse quoique nécessairement réduite.

B. C.

17. K. Schlütz. *Der Geist der Märtyrerkirche.* — Die Kirche und die Welt. Beiträge zur christlichen Besinnung in der Gegenwart, herausgegeben von E. Kleineidam und O. Kuss (Salzburg, A. Pustet, 1937 ; in 8, 275 p.) 70-90.

Expose, sans aucun apparat documentaire, ce que le martyre signifiait, en tant que témoignage, pour l'Église. Tous les aspects sont examinés et clairement présentés. Le bienfait majeur fut de montrer que le christianisme n'est pas une philosophie, mais une révélation de Dieu, que l'on confesse au prix de son sang. B. C.

18. F. Segarra S. J. *Praecipuae D. N. Jesu Christi sententiae eschatologicae commentariis quibusdam expositae.* — Madrid, Domus editrix « Fax », 1942 ; in 12, 466 p. Pes. 14.

Il s'agit de *Mt* XVI, 28 ; X, 23 ; XXVI, 64 et du chapitre XXIV. Chacun de ces textes est étudié du point de vue de l'histoire de l'interprétation, puis expliqué en lui-même. Seule l'histoire de l'exégèse nous intéresse ici. Les interprétations sont placées dans un cadre purement chronologique : IIe et IIIe siècles, IVe et Ve, VIe, VIIe et VIIIe, puis le moyen âge et l'époque moderne et contemporaine. On pourrait souhaiter un classement moins empirique. Pour la période patristique, jusqu'au VIIIe siècle, l'enquête vise à être complète, tandis que pour la période suivante on se contente de quelques exemples. B. B.

19. J. Kollwitz. *CR de F. Rütten, Die Victorverehrung im christlichen Altertum* (voir *Bull.* III, no 815). — Gnomon 16 (1940) 284-287.

Parcourant l'un après l'autre tous les chapitres du livre de F. Rutten, le recenseur conteste presque toutes ses conclusions. Rien de sérieux, dit-il, n'est apporté qui démontrerait la transformation de *victor*, appellation d'honneur, en *Victor*, nom propre. B. C.

20. O. Perler. *Le développement de la doctrine et de la piété mariales d'après les peintures des catacombes.* — Nova et vetera (Fribourg) 9 (1934) 142-149.

Les quatre principales images de la Vierge accusent par leurs sujets mêmes un développement du culte : à la *Cappella greca*, le mystère de l'incarnation sans plus ; à Priscille, la prédiction par Isaïe ; à la Catacombe majeure, le type désormais classique de la Theotokos ; à Commodille, la reine majestueuse

B. C.

21. A. Kurfess. *Oracula Sibyllina 1-II.* — Zeitschr. neutestamentl. Wissensch. 40 (1941) 151-165.

Les livres I et II des *Oracles Sibyllins* forment un tout. C'est le remaniement par un chrétien d'un écrit juif. Malgré certaines lacunes, M. K. montre que ces livres ont plus de cohésion qu'on ne le dit généralement. Ils supposent la composition du IVe évangile et de l'Apocalypse ; Jérusalem et le Temple sont détruits, les Juifs sont dispersés, mais le paganisme n'est pas encore vaincu. Il faut placer le remaniement chrétien vers 150. B. B.

IIIe s. **22.** A. CHAVASSE. *L'onction des infirmes dans l'Église latine, du IIIe siècle à la Réforme carolingienne. Les textes.* — Revue Sciences relig. 20 (1940) 64-122, 290-364.

Le premier article ne donne qu'une étude du texte des formules de bénédiction de l'huile des infirmes dans l'Église latine : *Tradition apostolique* d'Hippolyte, sacramentaires grégorien et gélasien, rituel milanais, *Liber ordinum* mozarabe, Missel de Bobbio, Bénédictional de Cantorbéry. Le commentaire qui accompagne le texte suggère cependant déjà des conclusions intéressantes sur l'emploi de cette huile. Ainsi la formule romaine suppose un triple usage : *ungere, gustare, tangere*, et il semble bien que les fidèles eux-mêmes pouvaient faire usage de cette huile. Excellente étude, très bien documentée et conduite avec un sens critique parfait. Un petit détail à propos du texte d'Hippolyte : M. Ch. traduit *non ad sermonem dicat, sed simili virtute gratias referat* par : « Au cas où il n'userait pas de la même formule, qu'il rende grâce selon ses propres capacités » (p. 70). Je crois que c'est une erreur. M. Ch. a bien vu que *virtus* traduisait *δύναμις*, mais il ne s'est pas rendu compte que ce terme, appliqué à la parole humaine, peut désigner le sens de cette parole ; cf. Platon, *Crat.* 394 c. Ici, par opposition à *ad sermonem*, il ne peut s'agir que du sens de la prière : « non dans les mêmes termes, mais avec le même sens ».

L'examen des documents liturgiques est complété par celui d'une double série de textes, provenant des écrivains ecclésiastiques et des récits hagiographiques. Parmi les premiers, la lettre d'Innocent Ier à Decentius est capitale, parce qu'elle est seule à avoir la valeur d'une décision disciplinaire et aussi parce qu'elle a passé dans toutes les collections canoniques occidentales. M. Ch. étudie ensuite quelques sermons de saint Césaire, un texte de Cassiodore, un sermon de saint Éloi, le commentaire de Bède le Vénérable sur Marc 6, 12-13, complété par les données de ses œuvres historiques. Enfin une série de textes hagiographiques illustre la manière dont on usait de l'onction avec l'huile bénite.

M. Ch. excelle à lire les textes et à les faire parler sans s'embarrasser des commentaires qui les ont obscurcis. L'auteur n'a pas jugé bon de tirer de conclusion générale de son étude. Le lecteur peut le faire sans difficulté, car la triple série de témoignages — liturgiques, littéraires et historiques — l'impose : 1) l'onction reste essentiellement un rite de guérison ; 2) les fidèles eux-mêmes peuvent pratiquer cette onction avec le *sacramentum*, c'est-à-dire l'huile bénite par l'évêque. Telle est du moins la discipline de l'Église latine jusqu'au IXe siècle. B. B.

23. L. THOT. *La ciencia jurídico-penal canónica.* — Religión y Cultura 17 (1932) 234-252, 392-404 ; 18 (1932) 93-110, 382-398.

Le droit romain, païen et rigoriste, a été transformé en un droit chrétien plus humain par un double courant : l'un théologique, qui introduit dans le droit une nouvelle philosophie, à partir du IIIe siècle ; l'autre proprement juridique, qui commence au VIe siècle par la codification des décisions conciliaires, se continue par l'œuvre des glossateurs et des commentateurs pour aboutir à la systé-

matisation du XVIIIe siècle. Aperçu rapide des principes de droit pénal des différents groupes. Assez superficiel et imprécis. B. B.

24. W. Köhler. *Der erste Papst.* — Forschungen u. Fortschritte 15 (1939) 114-115.

Le « premier pape » est Calliste. C'est le premier qui ait revendiqué pour lui la succession de Pierre. M. K. interprète dans ce sens l'*ad omnem ecclesiam Petri-propinquam* de Tertullien. Mais toute la démonstration se meut dans la sphère de l'histoire des religions. La *potestas* que s'attribue l'évêque de Rome n'est autre que la participation au courant mystique venu de la divinité et reposant sur l'élu de son choix. Vue qui se combine avec les conceptions régissant le culte des héros. Leur influence étant communautaire, on s'explique *propinqua*. Mais si Pierre était héros, il n'était pas pour autant dieu. Sa force magique ne découle donc que sur son clan — lisez : l'Église de Rome. C'est pourquoi la prétention de Calliste n'était, conclut sérieusement l'auteur, qu'une étape vers la juridiction universelle. B. C.

25. J. Straub. *Vom Herrscherideal in der Spätantike* (Forschungen zur Kirchen- u. Geistesgeschichte, 18). — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1939 ; in 8, XII-264 p. Mk. 15. IVe s.

Il est impossible de donner une idée complète de l'idéal qu'on se faisait de l'empereur au IVe siècle, parce que cet idéal était très varié et composé d'éléments disparates. Les empereurs avaient beau se présenter comme les successeurs d'Auguste, l'idée qu'on se faisait de l'empereur avait évolué. Au surplus, païens et chrétiens, Romains et provinciaux ne pouvaient avoir le même idéal. Aussi M. S. se contente-t-il dans les quatre chapitres de son ouvrage de traiter quelques aspects de la question : l'empereur et l'armée, la vocation divine de l'empereur, l'empereur et les traditions de la culture gréco-romaine et enfin le retour de Constance II à Rome. Ce qui nous intéresse ici, c'est uniquement l'attitude des chrétiens vis-à-vis de l'empereur. Lactance voit dans Constantin l'instrument que Dieu a choisi pour conduire son Église à la victoire. Il n'est pas question d'un empereur chrétien. Lactance s'intéresse à l'Église et non au sort de l'empire. C'est Eusèbe de Césarée qui va dessiner l'idéal de l'empereur chrétien. Cependant l'opposition va bientôt se manifester contre les successeurs de Constantin. Le plus vigoureux opposant est Lucifer de Cagliari. Ambroise maintient aussi les prérogatives de l'Église : *Imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam* (*Epist.* 21, 4 ; PL 16, 1061). L'humilité de Gratien devant les remontrances d'Ambroise va ajouter une note nouvelle à l'idéal de l'empereur chrétien. Augustin se montre plus réservé qu'Ambroise à l'égard de l'empire et il semble plutôt se rattacher aux idées qui ont précédé la conversion de Constantin : qu'importe d'être sous le gouvernement de tel ou de tel, pourvu qu'on ne soit pas obligé de faire le mal ? B. B.

26. A.-J. Festugière O. P. *La doctrine des « Uiri novi » sur l'origine et le sort des âmes, d'après Arnobe, II, 11-66.* — Mémorial Lagrange. Cinquantenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (Paris, J. Gabalda, 1940 ; in 4, V-384 p.) 97-132.

Exposé très fouillé et critique. Les *viri novi* que combat Arnobe soutenaient que l'âme humaine, immortelle et fille de Dieu, ne peut ici-bas se souiller d'aucun péché. Le P. F. recherche dans la littérature philosophique quels sont les fau-

teurs de ces propositions. Un tableau très richement documenté suffit à prouver « que la doctrine des *novi viri* prend place le plus naturellement dans le cadre des systèmes de philosophie et de gnose qui fleurissent au IIIe siècle ; que cette doctrine a une parenté si nombreuse qu'il semble difficile de l'attribuer à une seule secte et de la faire dériver d'un seul ouvrage. » B. C.

Ve s. **27.** L. WENGER. *Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri.* Eine Wortstudie (Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 220, Abh. 2). — Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1942 ; in 8, 194 p. Mk. 12.

Canon a des sens variés en droit romain : c'est le nom d'un impôt et c'est aussi l'équivalent de *regula* ou de *norma*. Ces sens ne nous intéressent pas ici. Dans le sens ecclésiastique, *canon* fait son apparition dans le droit au cours du Ve siècle, mais il devient beaucoup plus fréquent chez Justinien, sutout dans ses Novelles. M. W. examine le mot et ses attributs dans les décrets et la position que prend l'empereur vis-à-vis de ces *canones ecclesiastici*, qu'il les approuve, les modifie ou les complète. Ce n'est pas une simple étude linguistique comme le sous-titre pourrait le faire croire. A propos d'un passage de la Constitution de Marcien qui interdit de faire prêter serment aux clercs, M. W. donne une référence au IVe concile de Carthage (p. 86, n. 1). Malheureusement ce fameux concile n'en est pas un : il s'agit en fait des *Statuta Ecclesiae antiqua* qui n'étaient probablement pas encore composés au temps de Marcien. Voir B. BOTTE, *Le rituel des Statuta Ecclesiae antiqua*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 11 (1939) 223-228. B. B.

28. M. STENZEL. *Der Bibelkanon des Rufin von Aquileja.* — Biblica 23 (1942) 43-61.

L'opinion de Rufin est connue depuis longtemps et sa distinction entre les livres *canonici* et *ecclesiastici* est célèbre. M. St. reprend le texte du *Commentarius in symbolum* et il établit des comparaisons avec Origène, Jérôme, Cyrille de Jérusalem. Je ne vois pas ce que cet article ajoute à ce que nous savions déjà. B. B.

29. F. SAWICKI. *Lebensanschauungen alter und neuer Denker.* Bd. II : *Die christliche Antike und das Mittelalter.* Vierte, durchgesehene Auflage. — Paderborn, F. Schöningh, 1938 ; in 8, VIII-178 p. Mk. 3.30.

On connaît les quatre séries de *Lebensanschauungen* consacrées par M. S. à l'antiquité païenne, à l'antiquité chrétienne et au moyen âge, à l'époque moderne et à l'époque contemporaine. La nouvelle édition de la deuxième série n'apporte pas de changements notables. Rappelons seulement qu'elle contient trois synthèses largement conçues mais suggestives sur la pensée de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin et de Maître Eckhart. M. C.

30. J. BERNHARDT. *Die Kirche in der Auflösung der antiken Kultur.* — Die Kirche und die Welt (voir *Bull.* V, no 17) 91-134.

Chapitre très consciencieusement pensé. Après quelques remarques préliminaires, un exposé rapide de ce qu'était devenue au Ve siècle la culture antique, puis analyse de l'attitude chrétienne. Celle-ci est décrite surtout en fonction de S. Augustin. C'est une faiblesse : la réaction chrétienne ne fut pas toujours ni par-

tout la même. Peut-être pourrait-on reprocher à M. B. la couleur trop philosophique, trop abstraite de son tableau. Mais sans doute répliquerait-il que plus de textes cités et plus de documents eût trop allongé le chapitre et modifié son caractère d'information générale.

Dans l'ensemble fort sérieux travail. B. C.

31. Ch. Guignebert. *La culture antique et saint Augustin. A propos d'un livre récent.* — Revue Histoire Religions 122 (1940) 25-41.

32. Ch. Guignebert. *Saint Augustin et la fin du monde antique. A propos d'un ouvrage récent.* — Revue historique 188-189 (1940) 403-413.

M. G. professe qu'Augustin « n'a rien su faire de mieux, au regard de sa culture, qu'adapter vaille que vaille à son orientation religieuse — fond et forme — son éloquence et sa rhétorique » (p. 411). Jugement pessimiste qu'il croit bien à tort pouvoir déduire du livre de M. H. I. Marrou(voir *Bull.* III, n° 726). Il faut, pour le faire, ou n'avoir pas lu Augustin, ou être incapable des émotions intellectuelles et religieuses de ce génie profond entre tous. M. Marrou a étudié sa culture, non ses qualités de penseur. Celles-ci sont indépendantes de l'érudition et même, en un certain sens, de la philosophie, si l'on entend par là un système organisé. La valeur humaine d'un esprit vient de sa profondeur d'intuition soutenue et valorisée par une intelligence puissamment coordonnatrice. Ce don divin, Augustin en fut gratifié. C'est pourquoi toujours l'humanité ira à lui pour entendre des paroles d'éternité et recevoir ce choc mystérieux qui émeut l'âme jusqu'en ses entrailles. B. C.

33. J. Wytzes. *Bemerkungen zu dem neuplatonischen Einfluss in Augustins « de Genesi ad litteram ».* — Zeitschr. neutestamentl. Wissensch. 39 (1940) 137-151.

Analyse détaillée des rencontres d'Augustin avec la pensée néoplatonicienne, tout le long de l'ouvrage. M. W. montre que Plotin n'est pas le seul en cause et que l'influence est sérieuse, quoique, dans un ouvrage si tardif, Augustin ait beaucoup amendé la pensée des philosophes. B. C.

34. A. Masnovo. *Ontologismo agostiniano ?* — Rivista Filosofia neoscolast. 32 (1940) 473.

Simple résumé d'une communication présentée au XIVe congrès national de philosophie, tenu à Florence en octobre 1940. Deux conclusions : saint Augustin a opéré sa conversion intellectuelle en s'appuyant sur le caractère de nécessité propre à certains jugements ; il en a gardé le germe d'une sorte d'ontologisme, contre lequel toujours il s'est défendu non sans en ressentir — en matière philosophique — à la fois le stimulant et le tourment. B. C.

35. A.-M. Dubarle O. P. *La science humaine du Christ selon saint Augustin.* — Revue Sciences philos. théol. 29 (1940) 244-263.

C'est avec le souci de la critique la plus exigeante que le P. D. aborde trois problèmes relatifs à la science humaine du Christ : la vision béatifique, la science universelle, le progrès en sagesse.

Sur le premier point, le seul texte d'Augustin qui puisse donner quelque lumière sur sa pensée (*De diversis quaestionibus*, q. 75) est discuté. Le P. D. estime que son sens général est clair : Augustin ne se décide pas, mais penche

pour la négative : en ce monde le Christ n'avait probablement pas encore la vision béatifique.

Avait-il la science universelle ? Ici les textes affirmatifs abondent, mais le P. D. n'en a pas rencontré un seul qui se doive interpréter avec certitude de la nature humaine du Sauveur. Augustin admettait certainement aussi le progrès en sagesse, mais il a exclu l'ignorance au sens privatif du mot.

Je crois les conclusions réticentes du P. D. pleinement justifiées. B. C.

36. H.-M. FÉRET O. P. « *Sacramentum-Res* » *dans la langue théologique de saint Augustin.* — Revue Sciences philos. théol. 29 (1940) 218-243.

L'article du P. F. est d'une clarté parfaite. Ayant mis en évidence que *sacramentum* avait déjà avant Augustin conquis le sens de *mysterium* ou chose sacrée et mystérieuse, mais restait encore étranger à la notion de signe, l'auteur montre que c'est la tendance allégorisante de l'évêque d'Hippone qui est responsable de l'évolution qu'il a lui-même fait subir au terme. Parce que les mystères et rites de l'Ancien Testament préfiguraient les réalités du Nouveau, ces *sacramenta* avaient aussi valeur de *signa.* Une théorie sur les signes achèvera d'en fixer la portée.

Quant à la *res*, elle est la chose signifiée par le *sacramentum.* L'idée qu'elle en serait l'effet reste encore étrangère à Augustin. Mais c'est lui qui, en créant l'identité *sacramentum-signum*, a préparé les formules devenues après lui classiques. B. C.

37. E. SCHWARTZ. *Lebensdaten Cassians.* — Zeitschr. neutestamentl. Wissensch. 38 (1939) 1-11.

Armé de sa vaste érudition, l'auteur, après avoir parlé de la patrie de Cassien, analyse en détail, étape par étape, son long itinéraire à travers l'Orient, relevant tous les indices significatifs des démarches du pèlerin. L'article s'achève sur les indications relatives au séjour en Provence, où Cassien finalement s'établit. B. C.

38. J. RIUS I SERRA. *Un full visigòtic del segle IX.* — Analecta sacra Tarracon. 12 (1936) 441-450.

Examen d'un folio visigothique appartenant au Musée diocésain de Barcelone. Il contient les ch. IV-VI de la *Collatio X* de Cassien et doit être daté du milieu du IXe siècle. M. R. en donne le facsimilé et la transcription. Il signale aussi quelques manuscrits des *Collationes* et des *Institutiones* qui prouvent l'influence de Cassien en Espagne au moyen âge. M. C.

39. FR. DÖRR. *CR de A. Kemmer, Charisma maximum* (voir *Bull.* III, no 1030). — Theologische Revue 38 (1939) 320-322.

A son tour M. D. articule, contre la thèse d'une influence des écrits messaliens sur Cassien, les plus sérieuses objections. Les remarques pertinentes sur l'inefficacité des arguments apportés par le P. Kemmer justifiaient un jugement moins hésitant que la prudente réserve qu'observe le recenseur. La thèse ne présente aucune sérieuse probabilité. B. C.

40. F.-M. ABEL O. P. *Parallélisme exégétique entre saint Jérôme et saint Cyrille d'Alexandrie.* — Vivre et penser, Recherches d'exégèse et

d'histoire, 1re série (Paris, J. Gabalda, 1941 ; in 8, 299 p.) 94-119, 212-230.

Les commentaires et la méthode de saint Jérôme ont exercé une influence sur saint Cyrille d'Alexandrie. Cette influence est certaine pour nombre de traditions orales juives que Cyrille a connues par Jérôme ; elle n'est pas exclue pour celles que Jérôme doit à Origène. Quant à la méthode, on peut constater par son commentaire des premiers chapitres d'Osée que Cyrille est plus fermement attaché encore que Jérôme au sens historique. B. B.

41. Th. Michels O. S. B. *Mysterium fidei im Einsetzungsbericht der römischen Liturgie.* — Catholica 6 (1937) 81-88.

Défend l'interprétation « mystérique » de la formule, en s'appuyant sur le Pseudo-Primase et sur saint Léon. L'histoire de la lutte de ce dernier contre les Manichéens suggère même à dom M. que Léon lui-même pourrait être l'auteur de l'insertion pour mieux combattre les réticences hérétiques. M. C.

42. Th. Michels. « *Sacerdos* » *bei Gelasius I. in seinem Brief an Elpidius von Volterra.* — Römische Quartalschr. 47 (1939) 179-181.

Le passage est celui où Gélase parle de la descente du Saint-Esprit *ad divini mysterii consecrationem.* Il ne viendra pas, dit-il, *si sacerdos et qui eum adesse deprecatur criminosis plenus actionibus reprobatur.* Les difficultés qu'on a trouvées à interpréter ce texte, dit-il, s'évanouissent dès que l'on se rend compte que, pour Gélase, *sacerdos* signifie l'évêque, lequel serait ici distinct du prêtre *qui eum adesse deprecatur.* Soit, mais alors pourquoi pas *pleni* au lieu de *plenus* ?
B. C.

43. E. Kirschbaum. *L'angelo rosso e l'angelo turchino.* — Rivista Archeologia cristiana 17 (1940) 209-248. VIe s

L'ancienne iconographie chrétienne donnait à certains anges la couleur rouge, à d'autres la bleue. Une intéressante documentation patristique permet au P. K. de reconnaître dans les anges rouges les bons anges illuminés de la gloire de Dieu, et dans les bleus les mauvais dont l'air est l'habitat.

Plus récente est la répartition iconographique des anges en trois zones. Elle procède de l'Aréopagite par le canal des scolastiques. B. C.

44. Apringii Pacensis Episcopi *Tractatus in Apocalypsin.* Edidit et in integrum restituit A. C. Vega O. S. A. (Scriptores ecclesiastici hispano-latini veteris et medii aevi, 10-11). — Typis Augustinianis Monasterii Escurialensis, 1940 ; in 8, xlvi-79 p.

Une nouvelle édition du *Tractatus in Apocalypsin* d'Apringius de Béjà s'imposait depuis longtemps. Le P. V. a bien fait de l'entreprendre dans la collection des *Scriptores ecclesiastici hispano-latini.* Malheureusement, au lieu de recourir à l'unique manuscrit dont dépendent les quelques témoins tardifs qui nous restent, — *Copenhague Univ. Arn. 1927 A. M. 975,* du XIIe siècle (le P. V. omet même de donner cette cote), — il se contente de reproduire, en le corrigeant çà et là, le texte d'une édition préparée au XVIIIe siècle par Luis Sanllorente y Castro et conservée dans *Madrid Bibl. nac. F. 69, nº 895.* Les corrections non purement conjecturales du P. V. sont empruntées à l'*Explanatio* de Victorinus (édition de Migne !), qui est l'une des sources de notre texte, et aux *Commentaria* de Beatus de Libana (c'est ainsi du moins que j'interprète le B de l'apparat), qui

l'ont largement exploité. Les fautes d'impression sont assez nombreuses, — entre autres les renvois aux lignes, — et la technique de l'apparat fort défectueuse, voire quelquefois inintelligible.

Dans son introduction, le P. V. s'attache à démontrer que nous possédons le commentaire intégral d'Apringius et que celui-ci se composait, d'une part, de trois sections originales (*Apoc.* 1, 1-5, 6 ; *Apoc.* 18, 6-19, 21 et *Apoc.* 20, 1-22, 20) et, d'autre part, de deux sections empruntées à Victorinus mais légèrement retouchées par l'auteur (*Apoc.* 5, 5-17, 3 et *Apoc.* 20, 1-10). Toute l'argumentation est basée sur la comparaison du texte de Victorinus chez Apringius d'une part, chez Beatus et Migne d'autre part. Le texte victorinien d'Apringius coïncide avec celui de Beatus et diffère sensiblement de celui de Migne. Bien plus, là où les citations ne sont pas communes à Apringius et à Beatus, le premier offre le même genre de retouches qu'ailleurs par rapport à Migne, tandis que le second se rapproche plutôt de ce dernier. Le P. V. en conclut que Beatus utilisait le commentaire d'Apringius tel qu'il apparaît dans le manuscrit de Copenhague et qu'Apringius a lui-même remanié les longs passages qu'il emprunte à Victorinus.

Malheureusement, toute cette démonstration tombe à faux. Si le P. V. avait consulté l'édition de I. Haussleiter, *Victorini episcopi Patavionensis opera* (Vienne, 1916), il aurait vu que le texte victorinien du manuscrit de Copenhague appartient à la recension ϕ du remaniement de saint Jérôme, et qu'il en est de même du commentaire de Beatus. Le texte de Migne représente une recension différente. Aussi les exemples donnés par le P. V. ne prouvent-ils rien du tout.

Terminons en signalant que le P. V. a eu, — à la suite d'ailleurs du P. F. Fita, — la malencontreuse idée de chercher la date du manuscrit de Copenhague dans l'interprétation chiffrée et assez arbitraire d'une série de lettres que le copiste ajoute après l'explicit : *EFPHSBOKBTBHPGKOKVPMCBPSFKT-VP*. Ces lettres ne sont que la copie, moyennant glissement des signes alphabétiques, — chaque lettre de l'alphabet prenant la valeur de celle qui la précède immédiatement, — de la formule finale écrite d'abord normalement : *Deo grat*[*o* pour *v*]*ias ago finito labore* [*lbaore*] *isto*. M. C.

VIIe s. **45.** C. Moro. *El centenario de San Isidoro de Sevilla.* — Revista eclesiástica 10 (1936) 373-379.

Brève notice biographique et littéraire. M. C.

46. A. de la Fuente Gonzalez. *Obra cultural de S. Isidoro de Sevilla.* — Revista eclesiástica 10 (1936) 473-485.

Note sur l'importance historique et le caractère encyclopédique de l'œuvre d'Isidore. M. C.

47. J. M. Jiménez Delgado, *Formación clásica de S. Isidoro.* — Analecta sacra Tarracon. 14 (1941) 59-74.

M. J. estime qu'Isidore savait mieux le grec qu'on ne le dit généralement, et qu'il possédait une connaissance approfondie des classiques latins.
M. C.

48. A. Tapia. *Las ciencias bíblicas en las obras de San Isidoro de Sevilla.* — Estudios bíblicos 8 (1936) 49-79.

Souligne la connaissance approfondie de la Bible dont témoignent les écrits de saint Isidore. M. C.

49. J. Perez de Urbel O. S. B. *Braulio.* — Dictionn. Hist. Géogr. ecclés. 10 (1938) 441-453.

Excellente mise au point de la biographie et de l'activité littéraire de Braulio. Dom P. y discute plus d'une affirmation de dom A. Lambert (*La famille de saint Braulio et l'expansion de la règle de Jean de Biclar*, dans *Universidad* 10, 1933, p. 65-80) et ses conclusions inspirent fréquemment C. H. Lynch (voir *Bull.* IV, nº 575). M. C.

50. *Epistolario de* S. Braulio de Zaragoza. Edición crítica según el códice 22 del Archivo Capitular de León, con una introducción histórica y comentario por J. Madoz S. I. (Biblioteca de antiguos escritores cristianos españoles, 1). — Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto « Francisco Suárez », 1941 ; in 8, VII-244 p.

Le codex *Léon Arch. Cap. 22*, du IXe siècle, contient, on le sait, aux folios 38v-44r et 51r-88v, une double série de lettres de saint Braulio de Saragosse, en tout 43 et un fragment. La première série est formée de la correspondance avec saint Isidore et sert généralement d'introduction aux *Étymologies* ; la seconde offre un ensemble disparate adressé à divers contemporains. Le P. M. estime à bon droit qu'à la base de cette double série doivent se trouver deux sources distinctes. Le manuscrit est originaire *ex Spania*, c'est-à-dire de l'Espagne méridionale, et appartint de bonne heure au monastère des Saints-Côme-et-Damien près de Léon. L'édition de M. Risco, reproduite par Migne, s'appuie sur une des deux copies de notre manuscrit effectuées au XVIIIe siècle par C. Espinos. M. Risco a notablement changé l'ordre, — partiellement idéologique, — du manuscrit, sans doute pour mieux le mettre en rapport avec la chronologie.

La nouvelle édition du P. M. suit, pour la facilité du lecteur, l'ordre de M. Risco et prend pour base de la série isidorienne le texte critique de W. M. Lindsay (*Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, Oxford, 1911), corrigé çà et là à l'aide du manuscrit de Léon négligé par cet éditeur. Les autres lettres reproduisent aussi fidèlement que possible le texte de l'unique témoin, moyennant d'assez nombreuses corrections jugées nécessaires, ainsi que la modernisation de l'orthographe et de la ponctuation. Les corrections et les graphies abandonnées les plus significatives sont signalées dans le premier apparat, qui n'est malheureusement pas exempt de lapsus. Le deuxième apparat contient des éclaircissements bibliographiques, littéraires et historiques qui, avec les notes bibliographiques de l'introduction (p. 3-24), fournissent un cadre remarquable au texte. En appendice, on trouvera la version castillane des lettres II, V et VI par l'archiprêtre de Talavera, Alphonse Martinez de Tolède (1398-1466), d'après *Escor. b. III. 1*, ainsi qu'un relevé des citations de Braulio dans ses lettres. Aux pages 39-56 de l'introduction, le P. M. justifie son schéma chronologique (cf. *Bull.* IV, nº 576) et discute ceux proposés jusqu'ici, notamment par C. H. Lynch (voir *Bull.* IV, nº 575). Il ne paraît pas avoir connaissance des suggestions du P. F. Pelster (voir *Bull.* IV, nº 577). P. 57-62, il est reparlé brièvement de la dépendance des lettres à l'égard de saint Jérôme (cf. *Bull.* IV, nº 579). Enfin, p. 211-220, on trouvera un index philologique des termes les plus caractéristiques. M. C.

51. M. ALAMO O. S. B. *Les lettres de saint Braulion sont-elles authentiques ?* — Revue Histoire ecclés. 38 (1942) 417-422.

Dans son édition des lettres de Braulio, le P. Madoz (voir *Bull.* V, nº 50) ne pose pas la question de l'authenticité. Cependant les pages qu'il consacre au style, au genre littéraire, à la composition et aux sources du recueil suggèrent à dom A. une hypothèse qui n'est pas sans valeur : le manuscrit de Léon (*Arch. Cap. 22*) ne nous livrerait-il pas une sorte de formulaire, « un choix de lettres-types glanées en partie seulement dans la correspondance de Braulion » (p. 418) ? Les remarques de dom A. sur les destinataires et le contenu des pièces nous inclinent fortement à y souscrire. Dom A. pense que le recueil a pu être forgé à Cordoue au IXᵉ siècle : c'est là qu'on en trouve les premiers échos dans les milieux de l'école de rhétorique ; c'est de la région de Cordoue aussi que provient l'unique manuscrit.

En terminant sa note, dom A. signale plusieurs pièces poétiques et liturgiques qu'il peut restituer à Braulio. M. C.

52. V. BLANCO GARCIA. *El manuscrito Ashburnham 17 de la R. Biblioteca Medicea Laurenciana de Florencia.* — Anales Universidad Madrid, Letras 5 (1936) 32-39.

Description de ce manuscrit du *De perpetua virginitate* de saint Ildephonse (cf. *Bull.* IV, nº 581). Il a été écrit en 1067 à Tolède. M. C.

IXᵉ s. **53.** E. EICHMANN. *Zur Symbolik der Herrscherkrone im Mittelalter.* — Notter Antal Emlékkönyv. Dolgozatok az egyházi Jogból és avele kapcsolatos Jogterületekröl. Szerkesztették ANGYAL P., BARANYAY J., MÓRA M. — Liber ad honorandum Antonium Notter continens dissertationes ex iure canonico necnon ex disciplinis affinibus. Ediderunt... (Budapest, Szent István-Társulat Föbizománya, 1941 ; in 8, XI-1167 p.) 180-207.

D'après les *Ordines coronationis*, le sens attribué à la couronne est emprunté aux Écritures et aux Pères (saint Augustin, saint Grégoire, saint Isidore de Séville). La couronne impériale est un *signum gloriae*, c'est-à-dire de victoire. Cette victoire il doit la remporter sur lui-même et sur l'esprit malin. La couronne du roi est symbole de sainteté, d'honneur, de vertu. J. L.

54. E. AUMANN. « *Tugend* » *und* « *Laster* » *im Althochdeutschen.* — Beitr. Gesch. deutschen Sprache u. Liter. 63 (1939) 143-161.

M. A. relève, dans les plus anciens textes allemands (IXᵉ et Xᵉ siècles) les termes par lesquels ont été rendus les différents sens de *virtus* et de *vitium*. Le sens moral et religieux de *virtus* ne se retrouve qu'assez tardivement dans *tugend*, *tugund*, tandis que le *vitium* moral est dès le début rendu par *ākust*. M. C.

55. G. THÉRY O. P. *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche.* — Arch. Hist. doctr. littér. Moyen Age 10 (1935-36) 163-264 ; 11 (1937-38) 87-131.

Les cinquante manuscrits décrits ici forment la première tranche du catalogue général promis par le P. Th. Les notices sont généralement très détaillées ;

quelques-unes, — p. ex. *Vienne Nat. 695* et *Vienne Domin. 103*, — comportent de véritables études littéraires. L'instrument de travail ainsi commencé sera apprécié par les spécialistes. L'introduction traite de plusieurs problèmes littéraires particulièrement importants. P. 165 sv., le P. Th. s'occupe de la tradition manuscrite de la traduction d'Érigène, ainsi que de la teneur des corrections d'Anastase le Bibliothécaire. Nous sommes heureux de voir confirmer, à ce sujet, nos propres conclusions, notamment pour ce qui est de la classification des témoins. P. 177 sv., il s'agit de l'histoire de la tradition manuscrite et littéraire des œuvres de Thomas Gallus, notamment de l'*Extractio* et de l'*Explanatio*. P. 192 sv., le P. Th. parle des commentaires du Pseudo-Hugues et de Robert Grosseteste sur la *Théologie mystique*, et p. 205 sv. du *De triplici hierarchia* de Thomas d'Irlande. M. C.

56. G. Théry O. P. *Denys au moyen âge. L'aube de la « nuit obscure »*. — Études carmélitaines 23, II (1938) 68-74.

Ces pages ne veulent être, comme dit la note finale, qu'un « bref aperçu suggestif de l'influence de Denys ». On y trouvera des lignes intéressantes sur les quatre étapes de cette influence du IXe au XIVe siècle et, durant la dernière de ces étapes, sur la consolidation de la mystique dionysienne, — quelque paradoxal que cela puisse paraître, — par l'Aristote judéo-arabe. M. C.

57. Ch. Snijders. *Het latijn der brieven van Lupus van Ferrières, middeleeuws humanist*. Academisch proefschrift. — Amsterdam, Pordon en Zoon, 1943 ; in 8, 174 p.

Les travaux entrepris depuis un quart de siècle sur l'œuvre de Loup de Ferrières sont assez avancés pour permettre l'examen philologique de ses écrits. Son vocabulaire et son style sont caractéristiques de sa personnalité et de son époque. L'heureuse initiative de la Sœur S. nous fera mieux comprendre l'une et apprécier plus objectivement l'autre. Après deux brefs chapitres sur la vie, les écrits et l'humanisme de Loup, — chapitres qu'on pourrait dire superficiels et incomplets s'il ne s'agissait d'une simple introduction, — l'auteur passe longuement en revue le vocabulaire et le style des lettres. Les autres écrits ne font l'objet que de quelques remarques complémentaires (p. 157-167). En fait, la Sœur S. se borne à relever les mots et les constructions qui s'éloignent de l'usage classique. Elle y est poussée sans doute par la nécessité de se restreindre, mais on n'en regrettera pas moins le caractère incomplet de l'enquête. Espérons qu'elle la continuera sans trop tarder et nous fournira une sorte de dictionnaire-concordance du latin de Loup.

Tel quel le relevé est toutefois impressionnant et montre combien peu Loup de Ferrières est en réaction contre le degré d'évolution du latin de son temps. Quelque 450 substantifs, quelque 200 adjectifs, une bonne centaine d'adverbes, environ 400 verbes forment le lexique non classique des lettres de Loup, dûment pourvu de références et de notes sémantiques. La morphologie est dans l'ensemble classique. Mais l'analyse détaillée et systématique de la syntaxe (p. 84-125) montre que Loup de Ferrières est bien du moyen âge, encore qu'il soit plus fidèle, là aussi, aux règles classiques que la plupart de ses contemporains. Son style est empreint de rhétorique, souvent recherché et doté de clausules rythmiques. Il s'inspire principalement de Cicéron, — dont il ignore cependant la métrique, — et d'Augustin. Le vocabulaire est largement tributaire de Salluste et de Suétone.

Dans ses deux derniers chapitres, Sœur S. soumet l'authenticité de certaines pièces aux critères philologiques qu'elle a fixés. Résultat : parmi les lettres « douteuses » de L. Levillain (voir *Bull.* III, nº 459), elle considère comme très probablement ou certainement authentiques les lettres 28, 94, 133, 17, 25, 124, 127, 132, 92, 81, 96, 26, 95, 91 ; les lettres 14-18 peuvent fort bien l'être aussi ; par contre, les lettres 19, 68, 93, 98, 3, 128 peuvent être considérées comme inauthentiques. Parmi les autres œuvres, l'*Homilia in honorem S. Iudoci* doit être regardée comme authentique, les *Homiliae duae in solemnitate S. Wigberti* comme inauthentiques, et le *Quid sit ceroma* comme très probablement authentique. M. C.

58. F. Lot. *Textes manceaux et Fausses Décrétales.* — Biblioth. École des Chartes 101 (1940) 5-48, 102 (1941) 5-34.

L'examen attentif des textes manceaux du milieu du IXe siècle (*Actus Pontificum Cenomannis, Gesta Aldrici*, etc.) montre que, contrairement à l'opinion reçue, ils n'ont rien à faire avec les *Faux Capitulaires* ni avec les *Fausses Décrétales.* Les particularités linguistiques communes proviennent de la commune formation des auteurs respectifs à l'école de Metz. C'est là qu'il faut chercher le compilateur des *Fausses Décrétales* et des *Faux Capitulaires.* M. C.

59. K. Helm. *Otfrid-Nennungen.* — Beitr. Gesch. deutschen Sprache u. Liter. 66 (1942) 134-145.

Analyse quelques textes d'Otfrid et de ses contemporains, confirmant qu'il fut moine et écolâtre à Wissembourg vers 830-840. M. C.

60. E. von Erhardt-Siebold & R. von Erhardt. *The Astronomy of Johannes Scotus Erigena.* — Baltimore, Williams & Wilkins, 1940 ; in 8, 69 p.

61. E. von Erhardt-Siebold & R. von Erhardt. *Cosmology in the « Annotationes in Marcianum ».* More Light on Erigena's Astronomy. — Baltimore, Williams & Wilkins, 1940 ; in 8, 45 p. Dl. 1.25

Dans ces deux études, on trouvera un examen approfondi du système cosmologique de Jean Scot. L'idée a été généralement reçue, sur la foi d'une interprétion superficielle du *De divisione naturae*, que Jean Scot professait une sorte d'héliocentrisme avant la lettre. Récemment encore, Mlle C. Lutz, dans son édition des *Annotationes* (voir *Bull.* IV, nº 654), — parue entre les deux publications que nous analysons, — croyait en trouver également l'écho dans ce nouveau texte. Mais grâce à leur patiente analyse des puzzles érigéniens et à leur compétence spéciale en la matière, Mme et M. von E. ont réussi à dissiper cette illusion et à mettre un peu de clarté dans cette affaire. Le système de Jean Scot, tel qu'il ressort des textes du *De divisione naturae*, tel surtout qu'il apparaît plus en détail dans les *Annotationes*, n'est pas héliocentrique. Il ne contredit nullement le système géocentrique. Mais il entend le compléter et le compliquer d'un certain nombre de cercles planétaires géo-excentriques, dont quelques-uns sont au surplus héliocentriques. Ce système un peu hybride ne manque pas d'originalité. Mais nos auteurs estiment que Jean Scot n'a pas eu besoin pour le construire d'autres sources que la *Naturalis historia* de Pline, qui a pu la lui suggérer. Il leur paraît superflu, notamment, de faire appel à Chalcidius, à Macrobe ou même à Martianus Capella.

Est-ce à dire que les spéculations astronomiques de Jean Scot n'accordent pas une place de choix au soleil ? Non certes. La tradition néoplatonicienne et le système philosophique personnel d'Érigène le poussaient à accorder à cet astre quasi divin une hégémonie réelle et à en faire, à beaucoup d'égards, le *centrum mundi*. Et c'est sans doute en raison de ce rôle éminent, — qui s'exerce dans l'ordre de la causalité, de la finalité et de l'exemplarisme, — que Jean Scot a tenu à accorder au soleil une place centrale dans son système planétaire.

La comparaison des textes du *De divisione* et des *Annotationes* confirme la priorité de ces dernières, en même temps que leur authenticité. M. C.

62. A. MENTZ. *Drei Homilien aus der Karolingerzeit in tironischen Noten* (Quellen zur Geschichte der Kurzschrift, 2). — Bayreuth, Gauverlag Bayerische Ostmark, 1942 ; in 8, 68 p. et 1 pl. Mk. 3.

Le manuscrit *Bamberg Q VI 32* (*Patr. 46*), du IXe siècle, contient, outre Boèce, Candidus et Marius Victorinus, trois homélies partiellement écrites en notation tironienne. M. M. en édite le texte avec soin en indiquant, pour l'homélie I, les variantes de *Berlin Staatsbibl. Theol. 352* (XVe s.), et pour l'homélie II, celles de l'homiliaire de Paul Diacre, — d'après l'édition de Migne, — où elle se trouve insérée sous une forme retouchée. La troisième homélie est illisible dans sa dernière partie. M. M. n'a pas cherché à reconstituer celle-ci à l'aide d'un autre manuscrit, estimant que le texte ainsi obtenu n'aurait pas été sûr, ni utile à son dessein.

Le but de M. M. est, en effet, de faire connaître et d'étudier le système tironien utilisé dans les homélies. Presque la moitié du livre (p. 18-48) est consacrée à cette tâche. M. M. donne une liste complète, dans l'ordre des *Commentarii Notarum Tironianarum*, des signes employés avec une réelle maîtrise par le scribe. Un examen détaillé permet d'établir que c'est dans ces mêmes *Commentarii*, probablement dans la recension occidentale, qu'il a puisé sa technique. M. M. fait une foule de remarques intéressant les spécialistes et signale l'importance de notre texte pour l'histoire médiévale des notes tironiennes.

M. M. s'occupe aussi de l'auteur commun des trois homélies. La deuxième est attribuée dans l'homiliaire de Paul Diacre à Heiric d'Auxerre. La première porte dans *Berlin Staatsbibl. Theol. 352* l'inscription *Omilia Haimonis*. M. M. se prononce pour Heiric. Vu la complexité des attributions d'auteur dans les écrits carolingiens provenant d'Auxerre, cela n'a rien en soi d'impossible. Mais pour la même raison nous pencherions plutôt, eu égard au caractère de nos homélies, pour Remi. M. C.

63. H. M. FLASDIECK. *Das Kasseler Bruchstück der Cura Pastoralis.* — Anglia 62 (1938) 193-233.

64. H. M. FLASDIECK. *Nachtrag zu Anglia 62 S. 193 ff.* — Anglia 63 (1939) 87.

65. H. M. FLASDIECK. *Weiteres zur Kasseler Bruchstück der Cura Pastoralis.* — Anglia 66 (1942) 56-58.

Dans le premier article M. F. appelle l'attention sur le feuillet *Kassel Landesbibl. Ms. Anhang 19*, peu connu et qui est un des plus anciens témoins (début Xe siècle) de la traduction anglo-saxonne de la *Cura pastoralis* de saint Grégoire le Grand par le roi Alfred. M. F. le décrit, l'analyse et le commente longuement et dans le détail, tant au point de vue de l'écriture et du texte, qu'à celui de la langue et du contenu. Il estime qu'il y a peu de chance qu'il appartienne à l'un

des manuscrits connus par ailleurs, bien qu'il y ait des points de contact avec les fragments conservés de *British Mus. Cotton. Tiber. B XI.*

Dans le *Nachtrag*, M. F. donne quelques compléments d'ordre bibliographique.

Enfin, dans son dernier article, M. F. revient sur la question de l'origine du feuillet et conclut que, eu égard à l'ensemble des renseignements dont on dispose à ce jour, le fragment de Kassel provient très probablement du manuscrit *British Mus. Cotton. Tiber. B XI.* M. C.

Xe s. **66.** P. DAUDET. *Études sur l'histoire de la juridiction matrimoniale. L'établissement de la compétence de l'Église en matière de divorce et de consanguinité* (France, Xe-XIIe siècles). — Paris, Recueil Sirey, 1941 ; in 8, 159 p. Fr. 75.

Comment s'est affirmée et garantie la compétence nécessaire et exclusive de l'Église en matière matrimoniale ? Dans une enquête antérieure (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 6, 1934, p. 433-434 et *Bull.* IV, nº 604), le regretté M. D., se limitant à la France, s'était attaché à l'époque carolingienne. Le présent travail en est la suite directe et nous conduit jusqu'à Gratien, vers 1140. Tout au cours du Xe siècle la juridiction laïque persiste, mais déjà fermement combattue par l'Église. Depuis le début du XIe, la juridiction ecclésiastique en matière de divorce et de séparation s'affirme progressivement dans les synodes de Limoges et de Bourges (1031), de Reims (1049), de Tours (1060). En matière de parenté et d'affinité, les conciles de Thionville (1002), de Reims (1049), de Rome (1059), de Tours (1060), de Rouen (1072 et 1074), de Lillebonne (1080) garantissent la nécessité de recourir à l'autorité de l'Église. Il ne restait plus qu'à perfectionner la technique de la procédure : ce fut l'œuvre de la jurisprudence pontificale et des canonistes, spécialement Yves de Chartres. Avec le Décret de Gratien, l'évolution est achevée et l'Église est maîtresse du terrain.

Pour établir cette longue et parfois tortueuse évolution, M. D. s'est patiemment attaché aux causes matrimoniales des rois et princes du temps. Travail d'analyse fort bien conduit qui, plus que les synthèses hâtives, fait toucher du doigt les difficultés auxquelles l'Église s'est heurtée pour revendiquer son droit.

O. L.

67. M.-M. DUBOIS. *Aelfric, sermonnaire, docteur et grammairien.* Contribution à l'étude de la vie et de l'action bénédictines en Angleterre au Xe siècle. — Paris, E. Droz, 1943 ; in 8, VIII-419 p., 4 pl. et 1 carte.

Le Xe siècle nous est fort peu connu et, parmi les personnalités qui émergent de cette époque obscure, Aelfric est l'une des plus représentatives. Écrivain latin d'une part, initiateur zélé des lettres anglo-saxonnes d'autre part, il incarne en quelque sorte en Angleterre la période de transition entre le haut moyen âge et le moyen âge des nationalités. Les sources de ses écrits, l'influence qu'il a exercée font de lui l'un des chaînons indispensables à l'historien. Mlle D. s'est attelée à sa tâche avec une sympathie amoureuse et une érudition étendue. Replaçant Aelfric dans son milieu, parmi les moines, le clergé et les laïcs de son temps, elle le suit partout, jusque dans l'intimité, et ne néglige aucun des aspects de sa science, de son apostolat, ni de son activité littéraire. Après une introduction sur l'identité d'Aelfric, sur la situation temporelle et monastique de l'Angleterre du Xe siècle, elle étudie la jeunesse et les premières années cléricales d'Aelfric à Winchester, puis sa vie et son rôle à Cernel et à Eynsham. La deuxiè-

me partie passe en revue l'activité et les écrits d'instruction religieuse, l'apostolat auprès du clergé, l'enseignement théologique. La troisième partie expose les procédés de traduction d'Aelfric, sa méthode d'enseignement du latin ainsi que ses connaissances en astronomie. Enfin, la quatrième partie est consacrée à l'influence d'Aelfric sur les écrivains anglo-saxons des XIe-XVe siècles. Les appendices contiennent une série de textes particulièrement significatifs.

Les très nombreux écrits d'Aelfric sont étudiés et analysés au cours de l'exposé général. Cela offre certains avantages, mais ne va pas sans de sérieux inconvénients, celui notamment de sacrifier quelque peu l'examen technique et la vue d'ensemble. Néanmoins, les historiens de la littérature médiévale seront reconnaissants à Mlle D. d'avoir réuni l'essentiel de notre information au sujet des œuvres d'Aelfric dans un même ouvrage pourvu de bons *Indices*.

L'exposé de la doctrine religieuse d'Aelfric, qui occupe toute la deuxième partie (p. 79-193), a une forte teinte apologétique. Mlle D. y polémique beaucoup avec les théologiens anglicans, interprètes partiaux d'Aelfric, et fait trop souvent appel, pour éclairer la pensée de celui-ci, à la théologie postérieure, voire au concile de Trente. On ne peut qu'admirer la familiarité de l'auteur avec une science aussi subtile, néanmoins on sent çà et là quelque gaucherie, par exemple dans l'exégèse de la prédestination, de la Trinité, de l'eucharistie, de l'ordre, de la pénitence, du purgatoire. Que ne s'est-elle limitée à un résumé autant que possible littéral de l'enseignement religieux d'Aelfric. D'autant que cet enseignement n'a rien d'original et n'a pas de prétentions théologiques. De même, dans l'exposé biographique, Mlle D. aurait mieux fait, à notre sens, d'éviter les évocations et reconstitutions non strictement historiques.

L'examen de la science profane d'Aelfric, notamment celle du latin et de l'anglo-saxon (p. 197-289), telle qu'elle se manifeste dans les traductions et dans l'œuvre du grammairien, est de meilleure qualité. Il sera consulté utilement par les spécialistes de la Vulgate et de ses traductions en langue vulgaire, par les historiens de la grammaire et par les germanistes.

Passons sur un certain nombre de lapsus et d'imprécisions touchant l'histoire littéraire du moyen âge, presque inévitables dans un ouvrage de cette envergure, et félicitons Mlle D. de nous avoir tracé d'Aelfric un portrait à peu près complet et, dans l'ensemble, fidèle. La bibliographie est abondante, plutôt trop abondante. Mlle D. connaît la littérature la plus récente, mais sans toujours en tirer parti.

M. C.

68. R. Foreville. *CR de M.-M. Dubois, Aelfric* (voir *Bull.* V, no 67). — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 319-325.

Mlle F. est fort sévère pour l'ouvrage de Mlle Dubois. Elle met en cause et l'information et l'objectivité historique et le sens critique de son auteur. Elle signale un certain nombre de lacunes et d'inexactitudes qui expliquent, sinon justifient entièrement, ce jugement un peu sommaire. Bornons-nous à relever avec Mlle F. que Mlle Dubois fausse quelque peu la figure d'Aelfric en faisant de cet écolâtre-vulgarisateur un théologien ; qu'elle ne dégage pas assez la contribution personnelle d'Aelfric à la culture anglo-saxonne du Xe siècle ; que les adaptations bibliques d'Aelfric ne méritent pas proprement le nom de traductions.

M. C.

69. F. M. Mildner O. S. M. *The Immaculate Conception in England up to the Time of John Duns Scotus.* — Marianum 1 (1939) 86-99, 200-221. XIe s.

L'enquête s'étend depuis 1025. Introduction et sens de la fête (1025-1129) ; controverses et premiers défenseurs du privilège (1129-1200) : Eadmer, Osbert, Aelred. La suite du travail a été publiée sous des titres distincts et recensée antérieurement (voir *Bull.* IV, nos 1029 et 1203). M. C.

70. A. Combes. *Un inédit de saint Anselme ? Le traité « De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum » d'après Jean de Ripa* (Études de philosophie médiévale, 34). — Paris, J. Vrin, 1944 ; in 8, 333 p. et 1 pl. Frs 175.

La nouvelle découverte de M. C. est des plus intéressantes. En étudiant le Commentaire sur le premier livre des Sentences de Jean de Ripa, il a rencontré un nombre imposant de citations d'un traité que le commentateur intitule *De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum* et attribue à saint Anselme. Ces textes, et aussi les résumés et paraphrases que Jean de Ripa donne du contexte, nous révèlent un document important pour l'histoire de la pensée médiévale. Il est étonnant qu'il soit resté inconnu jusqu'à ce jour et il faut sans doute expliquer sa disparition presque complète par la croisade anti-érigénienne du XIIe siècle. Car notre traité s'inspire largement, — plus largement encore que ne semble le croire M. C., — de Jean Scot Érigène et se range tout naturellement parmi les productions philosophiques du premier quart du XIIe siècle. Cette situation quelque peu mystérieuse nous place devant un nombre de problèmes doctrinaux et littéraires que M. C. s'attache à poser exactement et à résoudre dans la mesure du possible dans l'état actuel de nos connaissances.

Après la constatation circonstanciée de « la matérialité du fait », M. C. nous livre les textes et les résumés explicites de Jean de Ripa. Puis, suivent quelques pages sur « l'autorité du vénérable Anselme », — laquelle est considérable aux yeux de Jean de Ripa, qui fait en quelque sorte d'Anselme le juge et le critique du scotisme, — et quelques mises au point sur Pierre de Candie, qui se fait l'écho des citations anselmiennes. Le corps de l'ouvrage de M. C. est consacré d'une part à l'analyse du *De unitate*, à l'étude de sa terminologie, de sa syntaxe et de ses thèmes doctrinaux, d'autre part à la recherche des points de contact avec le corpus anselmien authentique.

Tout cela est examiné et approfondi avec une finesse, un sens des nuances, un luxe d'observations remarquables. Signalons à titre d'exemple, et aussi à titre documentaire, les pages 295-314 consacrées à la discussion critique d'une formule du *De veritate* d'Anselme (ch. VII), où l'édition de dom F. S. Schmitt (voir *Bull.* III, no 939) est fort malmenée, la tradition manuscrite remise sur le tapis et l'acribie scientifique portée à son comble. Cette même complexité nuancée et brillante se retrouve dans la conclusion : le *De unitate* est une œuvre des plus significatives, dont on rencontrera peut-être encore de nombreuses traces — qui sait ? — dans la littérature inédite du moyen âge ; elle n'est pas dans la ligne ni dans le genre de ce que l'on connaît aujourd'hui de saint Anselme, mais il y a cependant des points de contact qui n'excluent pas entièrement une éventuelle croyance à l'authenticité. N'a-t-on pas vu d'autres revirements dans ce domaine ? Et quand tous les inédits des XIIe-XIVe siècles seront connus, bien des jugements seront peut-être à réformer.

Cette attitude d'attente, de prudence et de résignation, tantôt confiante, tantôt sceptique, est sage, peut-être trop sage. Serions-nous téméraire en augurant, pour notre part, que le *De unitate* risque de garder beaucoup de son mystère et que, si son auteur s'appelle vraiment Anselme, il y a tout lieu de penser que Jean de Ripa l'a confondu indûment avec l'archevêque de Cantorbéry ?

L'érigénisme a marqué profondément l'auteur de notre traité. Nous ne sommes pas toujours d'accord avec l'interprétation que donne M. C. du *De divisione naturae*, comme on peut le voir partiellement dans notre *Jean Scot Érigène* (Paris-Louvain, 1933). Pas plus d'ailleurs que sur certaines explications de l'idéologie anselmienne (voir p. ex. notre *Argument de saint Anselme*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 6, 1934, p. 313-330). Cette dernière ne nous paraît guère compatible avec l'esprit du *De unitate*. La conservation partielle de celui-ci et sa publication par M. C. n'en sont, à notre sens, que plus précieuses. Nous sommes en présence, semble-t-il, d'un courant érigénien nouveau, plus harmonisateur, plus scolasticisant que tout ce qu'on connaît jusqu'à ce jour de ce mystérieux premier quart du XIIe siècle, âge d'or de l'influence de Jean Scot. M. C.

71. J. Leclercq O. S. B. *Un nouveau fragment du traité De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum ?* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 173-177.

Dans le *Quodlibet* III, q. 4, de Pierre d'Auvergne, dom L. rencontre, suivie d'un contexte explicatif, la formule anselmienne quelquefois citée par les grands scolastiques, mais qui en fait ne figure littéralement dans aucune des œuvres éditées d'Anselme : *Essentia creata in essentia increata est creatrix essentia.* Elle est généralement rattachée au *Monologion*, — même, dans la plupart des manuscrits, par Pierre d'Auvergne (*Quodl.* IV, q. 2), — mais dom L. se demande si l'on ne se trouve pas en présence d'une citation de *De unitate* révélé par l'abbé A. Combes (voir *Bull.* V, n° 70).

Cette origine pourrait se défendre, en effet, surtout si le contexte donné par dom L. appartenait à la citation. On y rencontre les mots *distincte*, *indistincte* et quelques autres qui s'apparentent au *De unitate*. Malheureusement, nous avons l'impression que la citation n'embrasse que la formule lapidaire reçue et que la suite appartient au commentateur, qui emploie les mêmes termes avant de citer Anselme. On n'apprendrait donc rien de neuf et Pierre d'Auvergne en serait exactement, en 1298, au même point que saint Thomas d'Aquin et que saint Bonaventure. Or, pour expliquer la citation de ces derniers, point n'est besoin, croyons-nous, de recourir à d'autres sources qu'au *Monologion*. Dom L. ne s'est-il pas laissé entraîner quelque peu par le pouvoir de suggestion du brillant éditeur du *De unitate* ? M. C.

72. A. Landgraf. *Zur Geschichte der Einführung des Aristoteles in den mittelalterlichen Lehrbetrieb.* — Theologische Revue 42 (1943) 49-55. XIIe s.

A l'occasion de l'ouvrage de Mgr M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (voir *Bull.* IV, n° 1200), Mgr L. cite d'intéressants textes des commentaires bibliques et des ouvrages théologiques du XIIe siècle concernant l'estime que les théologiens du temps avaient pour la philosophie païenne et spécialement pour Aristote. O. L.

73. R. R. Bezzola. *Guillaume IX et les origines de l'amour courtois.* — Romania 66 (1940-41) 145-237.

Les diverses théories sur les origines de la poésie des troubadours n'ont pas à nous retenir ici. Seule intéresse directement ce *Bulletin* la conception nouvelle de l'amour telle qu'elle ressort des poésies de Guillaume IX. Pour rendre vraisemblable ce passage assez inattendu d'une poésie grossièrement sensuelle à une mystique très élevée de la dame, M. B. s'étend longuement sur les antécé-

dents, la vie et la personnalité du duc d'Aquitaine. Parmi les causes qui, à des degrés divers, agirent sur l'éclosion de l'amour courtois, il croit pouvoir insister avant tout sur le courant de mysticisme religieux suscité par l'ardente prédication de Robert d'Arbrissel, laquelle provoqua de retentissantes conversions et prises de voile dans la noblesse féminine du Midi et donna naissance à la célèbre congrégation de Fontevrault. En face de cette glorification religieuse de la femme, incarnation de l'idéal de la Mère même de Dieu, le peu dévot Guillaume IX, par une sorte de réaction de défense, trouvera la formule résumant les aspirations confuses encore de la société courtoise : il fera de la dame l'inspiratrice lointaine de l'amour, de la vertu, de la courtoisie. Simple ébauche encore, que les troubadours, ses successeurs, développeront en un véritable culte profane de la femme, symbole de beauté et prix suprême de courtoisie. H. B.

74. L. OTT. *Die Trinitätslehre der Summa sententiarum als Quelle des Petrus Lombardus.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 21 (1943) 159-186.

Dans sa preuve de la priorité de la *Summa Sententiarum* à l'égard du Lombard, le P. H. Weisweiler (cf. *Bull.* II, nº 763) avait estimé que cette priorité n'était certaine qu'après le traité de la Trinité qui occupe les 12 premiers chapitres. Une analyse très attentive des textes permet à M. O. de conclure qu'en 12 passages au moins, la dépendance du Lombard est manifeste. O. L.

75. F. HARTUNG. *Die Krone als Symbol der monarchischen Herrschaft im ausgehenden Mittelalter.* — Abhandl. Preuss. Akad., Philos.-hist. Kl., 1940, nº 13 (Berlin, Verlag der Akademie, 1941 ; in 4, 46 p. Mk. 3).

Relève un certain nombre de textes, depuis le milieu du XIIe jusqu'au XVIe siècle, spécialement en Angleterre. Le mot *corona* y désigne, non pas la personne royale, mais le pouvoir, la dignité royale, approximativement ce qu'on appellera plus tard l'État. M. C.

76. P. HAYOIT. *La présomption du droit dans la tradition canonique.* — Ephem. theol. lovan. 17 (1940) 218-284.

M. H. étudie attentivement, au sujet de la *praesumptio iuris*, les courants doctrinaux depuis l'époque des Glossateurs jusqu'à nos jours chez les canonistes et les civilistes, tant au for externe ou judiciaire qu'au for interne ou moral. Nous n'avons à signaler ici que la doctrine du moyen âge concernant la présomption du droit au for interne. Le Panormitain a couvert de son autorité la théorie assez répandue selon laquelle toute loi fondée sur une présomption cesse d'obliger en conscience lorsque la présomption ne se vérifie pas. Mais, au XIVe siècle, Frédéric Petrucci de Sienne soutient énergiquement qu'une telle loi oblige en conscience, même si la présomption de fraude n'est pas vérifiée. Plus tard, Dominique Soto et d'autres prendront une position intermédiaire : une telle loi n'oblige que si un jugement est intervenu pour imposer l'obligation de la loi. O. L.

77. *Mystische Texte aus dem Mittelalter.* Herausgegeben von W. MUSCHG (Sammlung Klosterberg, Schweizerische Reihe). — Basel, B. Schwabe, 1943 ; in 12, 164 p. Fr. 4.

Cette anthologie illustre le travail que M. M. a consacré à la littérature mystique des cantons suisses actuels, du XIIIe au XVe siècle (voir *Bull.* IV, n° 1172). Elle dépasse un peu le cadre de cette étude, puisqu'elle s'ouvre par une prédication de saint Bernard, prononcée en Suisse pendant l'hiver 1146, pour la seconde croisade (traduite du ms. *Fribourg Arch. dioc. III*, f. 288 sv.). On y lit encore des biographies d'Adélaïde et Sophie de Rheinfelden, d'après les chroniques du couvent d'Unterlinden (éd. B. PEZ, *Bibl. ascetica antiquo-nova*, t. VIII, Ratisbonne, 1725) ; une autre de Sophie de Klingnau, d'après la *Vie des Sœurs de Töss* par Élisabeth Stagel (éd. F. VETTER, dans *Deutsche Texte des Mittelalters* 6, Berlin, 1906) ; une autre d'Élisabeth de Beckenhofen, d'après la chronique du monastère d'Oetenbach (éd. H. ZELLER-WERDMÜLLER et J. BÄCHTOLD, Zurich, 1889). M. M. publie ensuite deux lettres d'Henri Suso (éd. K. BIHLMEYER, p. 360 et 384) et quelques extraits de sa *Vie* par Élisabeth Stagel (*ibid.*, p. 96 et 170). Quelques morceaux plus brefs continuent le recueil : une page *Von einer Heidin* (d'un ms. de Zurich de 1393 ; éd. W. WACKERNAGEL, *Altdeutsches Lesebuch*, p. 1130, Bâle, 1859) ; une autre *Von der Geburt des Herrn* d'Arnold le Roux, XIVe siècle (ms. *Einsiedeln 278* ; éd. dans *Zeitschr. deutsches Altertum* 8, 1851, p. 209 sv.) ; et un petit sermon de Barthélemy Fridöwer *Sur les dix degrés de l'amour divin* (ms. *Engelberg 335*, f. 137 sv.). Et pour finir, trois visions de Nicolas de Flüe (ms. *Lucerne Bibl. Couv. Capucins*, non coté ; éd. P. A. WAGNER, dans *Geschichtsfreund* 83, 1928, p. 104 sv.). F. V.

78. *Meno* interprete HENRICO ARISTIPPO. Edidit V. KORDEUTER, recognovit et praefatione instruxit C. LABOWSKY (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus, 1). — Londinii, In aedibus Instituti Warburgiani, 1940 ; in 4, XXI-92 p.

Ce volume inaugure brillamment la section latine du *Corpus Platonicum Medii Aevi*, entrepris par M. R. Klibansky sous les auspices de l'Académie britannique, de l'Institut Warburg de Londres et de l'Union académique internationale.

Henri Aristippe, en même temps que personnage important à la cour normande du roi Guillaume Ier de Sicile, fut traducteur actif. De Platon il traduisit le *Ménon* et le *Phédon*, le premier entre 1154 et 1160, le second en 1156. Dans sa docte préface, Mlle L. rassemble et met au point les quelques données fermes qu'on possède sur sa carrière scientifique et politique, pour passer ensuite à la description et au classement des cinq manuscrits connus du *Ménon*. Parmi ceux-ci, le principal, qui sert de base à l'édition, est *Oxford Corp. Christi Coll. 243* (de 1423). Sans être parfait, — il aura besoin en effet d'être parfois corrigé par les leçons des autres témoins ou par les conjectures des éditeurs, — il représente un texte plus proche d'Aristippe. Les quatre autres, par contre, appartiennent tous à une même famille dont le prototype a été l'objet de retouches assez arbitraires dans le but de polir quelque peu la rudesse de la langue. Le plus ancien et le meilleur de ce groupe, *Leyde Univ. lat. 64* (début XIVe s.), fut peut-être la propriété d'Henri Bate de Malines. Un autre, *Cues 177* (vers 1430), appartint à Nicolas de Cues et contient de celui-ci d'importantes notes marginales qui seront recueillies ailleurs dans la collection du *Corpus*. Les deux autres, *Erfurt Ampl. O. 7* (vers 1403-06) et *Berlin Staatsbibl. lat. qu. 821* (entre 1450 et 1470), sont originaires d'Erfurt et issus d'un même exemplaire, le second étant d'un apport presque nul pour l'édition.

Le texte, établi par M. K., a été fixé définitivement avec un soin méticuleux par Mlle L. Un premier apparat donne toutes les variantes utiles de la tradition latine, c'est-à-dire que sont laissées de côté, à bon droit, les variantes particulières

aux manuscrits de la famille secondaire lorsque le manuscrit d'Oxford est d'accord avec eux. Un second apparat situe le texte d'Aristippe dans la tradition grecque, sans prétendre restituer intégralement la physionomie du manuscrit dont se servit le traducteur sicilien, car celui-ci n'applique pas toujours avec une rigueur mathématique sa règle de traduction mot à mot. D'autre part le texte grec a souvent servi aux éditeurs à remédier aux corruptions de la tradition latine et il est fréquemment indispensable d'y recourir pour éclairer la traduction littérale d'Aristippe.

En appendice sont édités deux sommaires du dialogue, l'un d'après les manuscrits d'Erfurt, l'autre d'après celui d'Oxford. Deux index complets des mots, grec-latin et latin-grec (p. 55-92), dressés par M. L. Minio-Paluello, rendront les plus précieux services. On ne peut qu'admirer cette édition, dont la présentation extérieure est aussi parfaite que le fond. H. B.

79. C. C. J. Webb. *Ioannis Saresberiensis Metalogicon : Addenda et Corrigenda.* — Mediaeval and Renaissance Studies 1 (1941-43) 232-236.

En 1929, M. W. a édité le *Metalogicon* de Jean de Salisbury (voir *Bull.* I, nº 390). Beaucoup des corrections qu'il indique ici n'amendent que des fautes d'impression, mais certaines additions présentent plus d'intérêt. Ces quatre pages forment donc le complément nécessaire de son édition. H. P.

80. C. C. J. Webb. *Note on Books bequeathed by John of Salisbury to the Cathedral Library of Chartres.* — Mediaeval and Renaissance Studies 1 (1941-43) 128-129.

On savait déjà que Jean de Salisbury a légué une série de livres à sa cathédrale de Chartres. Selon M. W., les quatre manuscrits suivants appartenaient à ce legs : *Chartres 16* (*Étymologies* de saint Isidore), *139* (Bible), *183* (livres des Rois, avec glose) et *290* (Commentaire de Pierre Lombard sur les Psaumes). H. P.

81. J. M. Castro y Calvo. *El problema de la salvación del alma en los escritores españoles de la Edad Media.* — Universidad 18 (1941) 3-24, 161-187.

Groupe et analyse les principaux textes espagnols du XIIe au XVe siècle sur le salut de l'âme. M. C.

82. V. Beltran de Heredia O. P. *La formación intelectual del clero, según nuestra antigua legislación canónica.* — Escorial 3 (1941) 289-298.

Passe en revue les décrets conciliaires et les institutions scolaires du XIIe au XVe siècle. M. C.

83. M. H. Vicaire O. P. *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215.* — Revue Sciences philos. théol. 26 (1937) 449-482.

Étude approfondie du *De causis primis et secundis*, édité par le P. R. de Vaux O. P. (cf. *Bull.* III, nº 381). En comparant les doctrines de cet écrit avec celles de Gilbert de la Porrée et des Porrétains, tels que Thierry de Chartres, Simon

de Tournai, Alain de Lille, le P. V. conclut à l'identité foncière des tendances. Il y a plus : le traité anonyme utilise les écrits de Gilbert de la Porrée et de Simon de Tournai. Sans doute on y trouve une utilisation très ample d'Avicenne ; toutefois l'auteur est, non pas un philosophe, mais un théologien qui prend son point de départ et son fondement doctrinal dans la tradition porrétaine.

O. L.

84. F. J. Tanquerey. *Exhortation à l'amour divin. Poème du XIIIe siècle.* — Romania 66 (1940-41) 322-354. XIIIe s.

Ce poème, à la manière d'un soliloque, exalte l'amour de Dieu. Les idées en sont communes à tous les traités mystiques de l'époque, mais leur expression ne va pas sans une certaine originalité de sentiment et de style. La pièce comprend 322 vers divisés en 18 laisses monorimes. On la croyait d'origine anglo-normande ; M. T. montre qu'il faut plutôt en placer la composition en Bourgogne, vers le début du XIIIe siècle, au moment où s'y répandaient les premiers béguinages. L'auteur a beaucoup fréquenté saint Augustin et saint Bernard ; sans doute aussi saint Grégoire, saint Anselme, Hugues de Saint-Victor, Pierre de Blois. M. T. le souligne en marquant les rapprochements d'idées avec ces écrivains dans les notes de son édition. Celle-ci est basée sur *Paris Nat. fr. 423* et indique les variantes principales de *Londres Brit. Mus. Roy. 20 B* et *Dublin Trinity Coll. D. 1, 29.*

A propos de l'allégorie des quatre filles de Dieu, M. T. aurait pu signaler (p. 349) les études de J. Rivière et A. Långfors (voir *Bull.* III, nos 35, 40 et 689).

H. B.

85. L.-B. Gillon O. P. *La noción de persona en Hugo de San Caro.* — Ciencia tomista 65 (1943) 171-177.

Dans sa christologie, Hugues de Saint-Cher fait consister la personnalité dans une privation, c'est-à-dire dans le fait qu'elle n'est pas unie à un être supérieur : aussi bien, l'humanité du Christ eût été une personne, si elle n'eût pas été unie à la divinité. En quelques pages instructives, le P. G. montre le progrès réalisé par Hugues de Saint-Cher et son influence sur quelques théologiens du temps.

O. L.

86. S. H. Thomson. *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1235-1253.* — New York, Macmillan, 1940 ; in 8, xv-302 p. Dl. 5.50.

M. Th. commence par signaler les bibliographes qui parlent de Grosseteste, puis les principaux manuscrits conservant ses ouvrages, son écriture que l'on retrouve dans de nombreux codices, quelques manuscrits de sa bibliothèque et enfin sa connaissance de l'hébreu, extrêmement réduite, semble-t-il. Suit le catalogue de ses œuvres authentiques, comprenant 123 titres : traductions du grec, commentaires, œuvres philosophiques, scientifiques, pastorales, de dévotion et variées ; puis les œuvres douteuses (10), inauthentiques (65) ou perdues (11). La notice de chaque ouvrage indique l'incipit et l'explicit, les éditions, discute l'authenticité et la date, énumère les manuscrits et ajoute bien d'autres renseignements. Cela reste très détaillé, même pour les Sermons, les *Dicta* et les Lettres (p. 160-232). Des index des noms, des manuscrits, des incipit et des titres facilitent fort l'utilisation de ce livre.

Non seulement M. Th. est parfaitement au courant de tout ce qui s'est publié

sur son sujet, mais il a réalisé le dépouillement des manuscrits avec un soin extrême. Il s'est efforcé de voir lui-même tout codex connu pour renfermer une œuvre vraie ou supposée de Grosseteste. Il a visité ainsi plus de 140 bibliothèques et examiné environ 2500 manuscrits, jusqu'en Espagne et en Tchécoslovaquie. En outre, il est servi par une compétence paléographique exceptionnelle. A ce propos, il est souhaitable que M. Th., qui semble tout désigné pour cela, nous donne un manuel de paléographie médiévale pour apprendre à discerner la provenance des écritures et à les dater avec précision. Tout cela, pratique, comme on peut l'attendre d'un Américain : le minimum de théorie indispensable, appuyé en regard sur des preuves et des illustrations indiscutables.

C'est en vain qu'on s'ingénierait à prendre M. Th. sérieusement en défaut. Il n'y a que quelques détails insignifiants à relever. Dans plusieurs cas, M. Th. se montre trop favorable à l'authenticité de certains écrits. Ainsi pour le nº 85. De même, pour le *De anima* (nº 33, p. 89-90), l'authenticité, même restreinte, nous paraît encore surfaite (voir *Bull.* V, nº 87). Le Guillaume de Nottingham O. F. M. cité p. 79 († 1336) est confondu avec son confrère homonyme († 1254). Si les *Quaestiones theologicae* (p. 113) sont authentiques, comme il semble, ce sont des questions sur les Sentences. Elles en annoncent d'autres sur les livres II et IV. Ceci a échappé à M. Th.

Bref, nous avons ici un ouvrage modèle, représentant une somme considérable de travail très soigné et présenté typographiquement de façon exemplaire. Plaise au Ciel qu'on en fasse autant pour chaque auteur marquant. C'est l'ouvrage le plus important paru sur Grosseteste depuis ceux de L. Baur, la base indispensable des travaux à venir. Précisément, M. Th. annonce qu'il va publier les principales œuvres inédites de l'évêque de Lincoln, en collaboration avec M. E. Franceschini pour les travaux de Grosseteste sur le Pseudo-Denys. Nous supposons que la plaquette de M. U. Gamba en est une première réalisation (voir *Bull.* IV, nº 1286). Par suite de la guerre, sans doute, ce travail n'était pas parfaitement critique : plusieurs manuscrits importants lui ont échappé. Grosseteste est un auteur si intéressant que l'on souhaite que les éditions à venir de ses œuvres soient parfaites du point de vue scientifique.

H. P.

87. D. A. Callus O. P. *Philip the Chancellor and the De anima ascribed to Robert Grosseteste.* — Mediaeval and Renaissance Studies 1 (1941-43) 105-127.

Le *De anima* attribué à Robert Grosseteste a déjà provoqué plusieurs travaux en sens opposés (voir *Bull.* II, nº 672 ; III, nº 383 ; V, nº 86). Reprenant la comparaison entre ce document et la *Summa de bono* du chancelier Philippe, le P. C. les collationne minutieusement et prouve bien l'antériorité du Chancelier. Ce n'est pas un cas unique : on connaît plusieurs exemples analogues.

Nous pensons que le P. C. a raison. M. S. H. Thomson (voir *Bull.* V, nº 86) reste donc presque seul à maintenir une authenticité « réduite », en faveur de Grosseteste.

H. P.

88. J. Kaup O. F. M. *Die Lehre von der Erbsünde in der Summa theologica des Alexander von Hales.* — Franzisk. Studien 29 (1942) 111-119.

Résume l'exposé de la Somme d'Alexandre de Halès sur le péché originel. Nous avons prouvé ailleurs (cf. *Bull.* IV, nº 1296) que le texte de la Somme alexandrine s'inspire presque littéralement d'un autre texte du même Alexandre sans doute et lui est inférieur en facture littéraire.

O. L.

89. *Mystiek brevier*. I : *Het nederlandsche mystieke proza*. Verzameld en ingeleid door S. AXTERS O. P. — Antwerpen, Nederlandsche Boekhandel, 1944 ; in 8, XXVIII-347 p. Fr. 125, rel. 155.

Ce recueil est le premier volume d'une anthologie qui, complète, en comportera quatre. Il est consacré aux œuvres mystiques en prose de l'« école néerlandaise » (les trois suivants étant destinés aux traductions en prose d'auteurs étrangers, aux poèmes néerlandais et aux traductions de poèmes étrangers). Dans l'introduction, le P. A. expose notamment ce qu'il entend par école néerlandaise (en quoi il s'oppose à dom J. Huyben ; voir *Bull.* IV, nos 691 et 782). Il s'agit, en dépit de milieux différents et d'influences étrangères, des groupes d'écrivains mystiques du XIIIe au XVIIe siècle se rattachant à la tradition issue de Hadewyck et de Jean Ruysbroeck. Le groupe spéculatif d'abord, relié à ce dernier par Jean de Leeuwen, et comprenant entre autres Henri Herp, l'auteur de l'*Evangelische Peerle*, Pelgrim Pullen, Louis de Blois, etc. ; et le groupe practico-ascétique, rattaché à l'autre disciple de Ruysbroeck, Jean de Schoonhoven, et comptant les Frères de la vie commune et les Chanoines réguliers de Windesheim. Certains de ces auteurs écrivirent en latin, mais furent très tôt traduits. Quelques-uns, Denys de Leeuwen, par exemple, n'eurent pas cet avantage, mais le P. A. y supplée en traduisant les textes qu'il retient.

Le recueil comprend 86 textes, classés de façon à présenter un développement continu de la pensée. Font suite 12 prières avant et après la communion. Des notes très soignées donnent les références et esquissent la vie des auteurs, leurs éditions et les questions qui se posent à leur sujet. Il y a là une mine précieuse de renseignements. Il est impossible de signaler ici tous les textes édités. Mentionnons, parmi les inédits, le sermon *Het sel werden één coy ende één herde* de Jean de Schoonhoven (*Bruxelles Bibl. roy. 2549-50*), quelques pages de l'*Epistele den novicien*... d'Henri de Coesfeld (*Bruxelles Bibl. roy. 11151-55*), du *Preek op den gulden berg* de Nicolas de Strasbourg (*Bruxelles Bibl. roy. 3067-73*), et d'autres moins importants.

Pour avoir une vue d'ensemble des richesses contenues dans cette anthologie, il faudra attendre le tome IV qui comportera plusieurs tables, notamment une table chronologique des textes, une autre alphabétique des auteurs et des anonymes, d'autres des manuscrits et des collections consultés, un lexique du néerlandais médiéval etc. Souhaitons l'achèvement rapide de l'œuvre que le P. A. a entreprise avec le souci non seulement d'une présentation scientifique et typographique parfaite, mais surtout d'élever les âmes par la lecture des écrits mystiques qui ont rendu célèbres les Pays-Bas. F. V.

90. A. R. MOTTE O. P. *Note sur la date du Contra Gentiles*. — Revue thomiste 44 (1938) 806-809.

Le P. P. Synave a réussi naguère à fixer le *terminus a quo* de la *Summa contra Gentiles* en mars 1258 (voir *Bull.* I, no 634). Le P. M. précise et complète cette conclusion : les chapitres 4 à 69 du premier livre ont été composés entre la mi-mars et le début de juillet. En effet, dans le ch. 69, saint Thomas est encore partisan d'une théorie de la connaissance divine qu'il rejette dès la question 20, a. 4, du *De veritate*, question qui a été disputée les 8-10 juillet 1258. M. C.

91. L.-B. GEIGER O. P. *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste, 23). — Paris, J. Vrin, 1942 ; in 8, 496 p.

Le P. G. croit le thème de la participation essentiel à la philosophie de saint Thomas. Il a connu trop tard le travail du P. C. Fabro sur le même sujet (voir *Bull.* IV, nº 1544). A la différence de celui-ci, il se borne strictement aux questions philosophiques. Il reconnaît dans le thomisme deux systèmes de la participation : par composition (c.-à-d. par réception du participé jouant le rôle de forme, dans un sujet jouant le rôle de matière) et par similitude (signifiant par là les états diminués d'une essence « chaque fois qu'elle n'est pas réalisée dans la plénitude de son contenu formel »). Le P. G. ne croit pas cette division, induite des œuvres de saint Thomas, essentiellement différente de celle que le P. Fabro proposait, après des recherches plus soucieuses des sources de saint Thomas.

Nous ne résumerons pas l'enquête que l'auteur a faite avec grand soin à travers la logique et la métaphysique du Docteur angélique, sur les deux systèmes de participation, ni la synthèse du thomisme qu'il propose ensuite. Nous ne chercherons pas à montrer comment saint Thomas a su éviter le double écueil vers lequel ces deux systèmes l'entraînaient : le réalisme exagéré et l'émanatisme ; ni comment il a posé et résolu le problème fondamental de la métaphysique, celui des rapports du logique et de l'ontologique. L'objet de ce *Bulletin* interdit de faire l'exposé détaillé de cette volumineuse et minutieuse thèse doctorale de philosophie. Signalons seulement les rapports des doctrines de la création et de la participation (p. 102-105, 224-226, 377-388), la théorie des noms divins (p. 231-234), la critique des preuves de l'existence de Dieu (p. 280-289, 342-363), quelques traits sur la connaissance des purs esprits (p. 408-414) et celle propre à Dieu (p. 414-419), quelques pages enfin, trop brèves à notre avis, sur les rapports d'essence à existence (p. 61-63) : il suffit d'ouvrir le volume des *Indices* de la *Somme théologique*, ou encore le *De ente et essentia*, pour découvrir de nombreux textes sur la participation de l'être *quod est suum esse* par *omne quod non est suum esse.* Le P. G. n'a-t-il pas lu saint Thomas avec une attention trop attirée vers ce qu'il croit l'essence de son système, la participation, au point de négliger trop aisément les textes favorables aux autres opinions sur cette question de l'essence du thomisme ? F. V.

92. M. Duquesne. *A propos de la participation dans la philosophie de saint Thomas.* — Mélanges Science religieuse 2 (1945) 161-179.

Résumé de la thèse doctorale du P. L.-B. Geiger (voir *Bull.* V, nº 91), suivi de remarques sur la place trop étroite faite à la composition d'essence et d'existence, et au principe de la causalité efficiente comme base *in via inventionis* des preuves de l'existence de Dieu, et donc du principe de la participation (et non l'inverse, sinon *in via iudicii*). F. V.

93. J. Santeler S. J. *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heiligen Thomas von Aquin* (Philosophie und Grenzwissenschaften, 7, 2-4). — Innsbruck, F. Rauch, 1939 ; in 8, vi-273 p. Mk. 12.

Le P. S. expose la théorie thomiste de la connaissance, et le lecteur retrouve les textes fondamentaux sur la distinction et les rôles respectifs de l'intellect-agent et de l'intellect-possible, sur la connaissance en elle-même et son objet, sur les problèmes des universaux et de la connaissance du singulier. L'auteur s'attache à relever dans cet ensemble de questions, quoique résolues par saint Thomas dans le sens aristotélicien, l'influence de Platon. Celle-ci est manifeste dans deux postulats « païens » admis sans discussion : la matière inconnaissable en elle-même, et la connaissance comme participation. C'est, selon le P. S., méconnaître la bonté de la matière créée par Dieu, et du même coup le rôle

propre, dans la connaissance que nous en avons, de l'être matériel (portant encore quelque reflet de Dieu en lui, et donc nécessairement connaissable).

F. V.

94. H. Bouillard. *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin.* Étude historique (Théologie, 1). — Paris, F. Aubier, 1944 ; in 8, xv-246 p. Fr. 70.

Quel est, d'après saint Thomas, le rapport entre la préparation à la grâce ou « conversion » et la collation de la grâce elle-même ? On sait assez les divergences d'interprétation qui, jusqu'en ces dernières années, séparent les théologiens. Le P. B. a pris la seule méthode légitime, la méthode strictement historique : s'enquérir du milieu scolaire où saint Thomas a élaboré sa pensée, étudier d'après leur suite chronologique les divers écrits du maître, déceler si possible les causes de l'évolution doctrinale, se garder de la terminologie postérieure qui dépasse souvent la pensée du XIIIe siècle. Disons-le tout de suite : le travail du P. B. est bien conduit et, par la finesse de ses analyses, s'impose à l'attention de l'historien de la pensée thomiste.

L'analyse des premiers écrits (Commentaire sur les Sentences, *De veritate*) a été faite avec le plus grand soin : n'est-ce pas à leur sujet qu'on a dit que saint Thomas, jeune, se mouvait sur un plan proche des erreurs semipélagiennes ? Qu'une « conversion » soit nécessaire à la justification, déclare saint Thomas, c'est l'évidence même : la grâce, étant « forme », exige un sujet prédisposé. Cette préparation n'est toutefois qu'une capacité passive ; c'est la grâce elle-même qui produit la « conversion » méritoire. Cependant la coopération du libre arbitre n'est pas entièrement déterminée par l'habitus de la grâce, car l'habitus incline à l'action, il ne donne pas le branle. Le libre arbitre a-t-il donc besoin d'une autre grâce qui l'excite à produire son acte ? L'école franciscaine le pensait ; après Albert le Grand, saint Thomas estime que la préparation éloignée, antérieure à la justification, peut se faire par le libre arbitre seul. Mais ne faut-il pas du moins que ces actes préparatoires soient établis dans l'ordre surnaturel par une grâce actuelle ? L'homme, répond saint Thomas, ne peut se convertir sans le secours de Dieu ; mais cette grâce n'est pas une grâce élevante, elle est une motion à l'acte. Cependant cette motion n'est pas le simple concours naturel, nécessaire à toute créature. Car la fin réelle de l'homme est surnaturelle ; la nature humaine a en elle-même l'aptitude à y parvenir ; aptitude qui n'est qu'une puissance passive, mais qui est plus qu'une simple puissance obédientielle. Si la motion divine préparatoire n'est pas une grâce élevante, elle est pourtant, par sa fin, une véritable grâce. Il est donc injuste de rapprocher saint Thomas des semipélagiens. Il faut cependant avouer que certaines expressions sont équivoques et donnent l'impression que le saint docteur ne se défiait pas de cette erreur.

Comment expliquer la chose ; comment expliquer que toute équivoque disparaît dans les derniers écrits ? C'est que, d'abord, au cours des années suivantes, saint Thomas a pris connaissance de cette hérésie en lisant le *De praedestinatione sanctorum* de saint Augustin, comme on le voit au livre III du *Contra Gentiles* et dans *Quodl.* I, a. 7 (1269). Saint Thomas cependant n'a jamais connu la décision du second concile d'Orange qui tranchait la question (le P. B. prouve à ce sujet que ce concile n'a été connu des théologiens qu'à partir de 1538). Ensuite, après 1259, saint Thomas a pris connaissance du *Liber de bona fortuna* : auparavant le saint docteur admettait que le branle à donner à la volonté pouvait venir d'une cause extérieure à l'âme ; dorénavant cette initiative divine est conçue

comme nécessairement intérieure à la volonté. Et enfin, grâce sans doute à l'influence de l'Écriture et de saint Augustin, la notion de grâce-habitus, forme à la manière aristotélicienne, est subordonnée à une notion plus complexe, où la grâce est considérée comme une motion divine par laquelle Dieu conduit l'homme à sa fin dernière ; motion qui n'est aucunement la grâce actuelle de la théologie moderne, mais qui est l'action continue de Dieu dans l'âme. Conception augustinienne qui dominera, sans l'exclure, la conception aristotélicienne de « forme ».

C'est à la lumière de ces nouvelles données qu'il faut comprendre les textes de la Somme théologique, auxquels le P. B. consacre ses derniers chapitres ; l'on y voit le primat de l'action divine dans la préparation à la grâce, qui est due à une « élection » divine, spéciale, et dans la collation de la grâce, conçue avant tout comme l'action continue de Dieu dans l'âme du juste.

Il est toujours malaisé de doser exactement l'importance de l'évolution d'un auteur à travers ses écrits, surtout quand il s'agit de saint Thomas où le progrès de la pensée comporte rarement une rupture avec le passé. L'évolution dans le concept de grâce sanctifiante a peut-être été trop marquée. Ainsi le parallélisme entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel qui a amené saint Thomas, dans le *De verit.*, q. 27, a. 5, ad 17, à définir la grâce comme une « forme » qui confère à l'âme l'être surnaturel, se maintient dans toute sa vigueur dans le *De virt. in comm.*, a. 10.

Une analyse aussi soignée des textes ne pouvait guère aller sans bénéfice pour l'histoire littéraire. C'est ainsi que le P. B. prouve que le Commentaire de saint Thomas sur l'épître aux Romains et sur les dix premiers chapitres de la première épître aux Corinthiens a été enseigné et rédigé non pas à Naples en 1272-1273, comme le pensait le P. Mandonnet, mais à Paris entre 1269 et 1272.

Pour l'étude du milieu scolaire où saint Thomas s'est formé, le P. B. a recouru aux sources imprimées et aux savants travaux de Mgr A. Landgraf sur les textes inédits. A signaler en outre les importantes *Quaestiones de libero arbitrio* d'Odon Rigaud, postérieures à son Commentaire, conservées dans *Toulouse* **737** et dont les dernières questions (f. 238v-242v) sont consacrées à la grâce.

O. L.

95. A. P. FRUTAZ. *Patria e famiglia del beato Innocenzo V.* — Beatus Innocentius PP. V (Petrus de Tarantasia O. P.). Studia et documenta (Romae, ad S. Sabinae, 1943 ; in 8, VII-498 p. et 8 pl. L. 100) 1-72.

Les plus anciens documents, les chroniqueurs et historiographes des XIIIe et XIVe siècles, n'ont pas d'idée précise sur la famille de Pierre de Tarentaise ; mais ils semblent bien entendre le vocable *de Tarantasia* dans le sens topographique de la province de ce nom. Quant à faire naître Pierre dans la ville de Tarentaise, cette déduction vient uniquement de l'identité des noms ; en fait, à l'époque où il naquit, la capitale ne s'appelait plus Tarentaise, mais Moutiers. Ce n'est qu'en 1759 qu'on rattacha Pierre à la famille de Champagny. La tradition orale et écrite du diocèse de Tarentaise n'a conservé aucun vestige ni monument sur la famille et le lieu de naissance. Et la tradition du diocèse d'Aoste, où certains veulent que Pierre soit né, ne remonte pas au delà du XVIIe siècle. Telles sont les conclusions d'une enquête menée avec le plus grand soin.

O. L.

96. R. Creytens O. P. *Pierre de Tarentaise, professeur à Paris et prieur provincial de France.* — Beatus Innocentius PP. V (voir *Bull.* V, nº 95) 73-100.

Retrace soigneusement l'activité de Pierre de Tarentaise depuis son entrée dans l'Ordre jusqu'à sa promotion, en 1272, à l'archevêché de Lyon, et apporte quelques précisions chronologiques. Pierre termina probablement la lecture des Sentences à la fin de 1257 ; la maturité intellectuelle qu'on trouve dans son Commentaire porte à croire qu'il est né quelques années avant 1225 (à moins toutefois, faut-il ajouter, que la rédaction du Commentaire n'ait été faite après son baccalauréat). En 1262-63 et jusque 1267 il est une première fois provincial de France. De 1267 à 1269, second professorat à Paris. De 1269 à 1272, second provincialat. O. L.

97. M.-H. Laurent O. P. *Catalogue des actes imprimés concernant le B. Innocent V (1254-1316).* — Beatus Innocentius PP. V (voir *Bull.* V, nº 95) 413-487.

Le silence des légendes hagiographiques et des chroniques concernant nombre de faits de la vie de Pierre de Tarentaise a incité le P. L. à s'adresser aux documents d'archives. Ces documents jettent une lumière toute nouvelle sur les relations du pape avec l'Angleterre et l'Écosse, son rôle dans la guerre de Toscane, son zèle apostolique à l'égard des églises et des monastères. L'infatigable chercheur a pu repérer 226 actes imprimés (il n'a pu étudier jusqu'ici les sources inédites), non seulement ceux qui émanent du pape, mais aussi tous ceux qui le concernent ou lui ont été adressés. C'est ainsi que le premier acte signalé ici date de 1254 et le dernier de 1316. O. L.

98. H.-D. Simonin O. P. *Les écrits de Pierre de Tarentaise.* — Beatus Innocentius PP. V (voir *Bull.* V, nº 95) 163-335.

Cette remarquable étude retiendra l'attention des médiévistes : on y trouve un exposé approfondi concernant les écrits de Pierre de Tarentaise, leur diffusion et leur influence. Il s'agit d'abord du Commentaire des Sentences, composé entre 1257 et 1259, dont le P. S. signale les nombreux manuscrits, les sources (à savoir les Commentaires de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin), nombre de thèses où Pierre se rapproche de l'une ou de l'autre de ses deux sources, ou tâche de les concilier. Le second ouvrage principal est la Postille *Dedi te* sur les épîtres de saint Paul, dont on connaît deux rédactions, l'une, inédite, certainement authentique (1259-1269), l'autre, remaniement de la première, éditée sous le nom du contemporain Nicolas de Gorran, qui n'est certainement pas de Pierre de Tarentaise (entre 1269 et 1275). La Postille, commentaire littéral, est souvent interrompue par des *distinctiones* (souvent schèmes de sermons) et des *dubitationes* ou réponses à des objections suggérées par la Glose du Lombard que Pierre a constamment sous les yeux. Le P. S. s'étend ensuite sur les questions quodlibétiques et les questions disputées *De lege et praeceptis*, étudiées déjà par P. Glorieux, et sur les sermons. Pour apprécier la diffusion des écrits de Pierre, le P. S. signale la présence des manuscrits dans les bibliothèques de France, d'Angleterre, d'Italie et de l'Europe centrale, l'utilisation des écrits par quelques contemporains et par ses successeurs jusqu'au XVIIIe siècle. On devine la quantité de manuscrits et d'écrits théologiques qui ont dû être consultés pour mener cette enquête.

Au sujet du Commentaire des Sentences, le P. S. rencontre l'opinion, émise jadis par nous (cf. *Bull.* I, nº 641), selon laquelle le Commentaire anonyme de *Paris Nat. lat. 14307*, f. 258-376, serait une seconde rédaction où Pierre aurait tenu compte des remarques faites par saint Thomas d'Aquin dans son *Explanatio dubiorum*. Le P. S. estime que les remaniements de l'anonyme peuvent s'expliquer en dehors de cette hypothèse. Nous avouons cependant que les explications fournies par le savant critique ne nous ont pas entièrement convaincu. Mais un autre fait nous a frappé, mis en lumière par le P. S., à savoir les formules employées par les deux écrits dans leur *divisio textus* : chaque écrit a sa manière propre, constamment la même au cours de tout l'ouvrage, et l'on ne conçoit guère que Pierre, s'il était l'auteur du remaniement, se soit imposé la peine d'apporter des changements qui n'ont aucun intérêt doctrinal. Nous nous rallions donc au P. S. qui estime « plus prudent » (p. 206) de voir dans l'anonyme un compilateur qui s'approprie l'œuvre du maître dominicain.

Nous donnons ailleurs (*A propos du Commentaire des Sentences de Pierre de Tarentaise*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 13, 1946, 86-98), quelques éclaircissements sur les deux opuscules *De materia coeli* et le *De aeternitate mundi*, conservés dans le seul manuscrit *Tours 704*, malheureusement détruit en 1940, et sur l'influence du Commentaire des Sentences de Pierre de Tarentaise sur les théologiens de la seconde moitié du XIIIᵉ siècle. O. L.

99. I.-M. Vosté O. P. *Beatus Petrus de Tarentasia Epistularum S. Pauli interpres.* — Beatus Innocentius PP. V (voir *Bull.* V, nº 95) 337-412.

Analyse détaillée du Commentaire de Pierre de Tarentaise sur les épîtres de saint Paul. Le P. V. illustre son exposé de nombreux exemples de *divisiones*, de commentaires littéraux, d'excursus ascético-doctrinaux (*notanda*), de réponses aux objections provoquées par le texte du Lombard. La postille éditée sous le nom de Nicolas de Gorran, différente de la postille authentique de celui-ci, est comme une seconde rédaction du Commentaire de Pierre, légèrement retouchée et augmentée. Comme exemple d'exposé doctrinal, le P. V. cite les longs textes de Pierre sur la justification par la foi et la grâce. O. L.

100. I.-M. Vosté O. P. *Beatus Petrus de Tarentasia in Epistulam ad Hebraeos.* — Divus Thomas (Piac.) 46 (1943) 3-28.

Donne de nombreux exemples du Commentaire de Pierre de Tarentaise sur l'épître aux Hébreux, de ses rapports avec celui de Pierre Lombard et de la postille attribuée à Nicolas de Gorran ; de même de longs spécimens de ses *notanda* et de ses réponses aux objections. O. L.

101. M. Grabmann. *Quaestio Gerardi de Abbatisvilla († 1272) de unitate intellectus contra monopsychismum averroisticum.* — Acta Pontif. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis catholicae, nova series 7 (1941) 1-18.

Mgr Gr. édite d'après un seul manuscrit, *Vat. lat. 1015*, f. 53ʳ-59ʳ, une question quodlibétique de Gérard d'Abbeville sur l'unité de l'intellect ; et il note que cet exposé est, au point de vue philosophique, beaucoup moins étoffé que les écrits parallèles de saint Thomas. O. L.

102. J. Leclercq O. S. B. *Jean de Paris, Le Christ-Médecin.* — Vie spirituelle 57 (1938) 293-300.

Signalons cette traduction faite sur le texte inédit *Paris Nat. lat. 3557*, f. 63r-64v. C'est un sermon sur l'avènement rédempteur du Christ, prononcé par Jean Quidort le premier dimanche de l'Avent 1301. H. B.

103. R. KLIBANSKY. *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance.* A Chapter in the History of Platonic Studies. — Mediaeval Renaissance Studies 1 (1941-43) 281-330.

M. K. retrace la fortune du *Parménide* à travers le moyen âge latin jusqu'au seuil de l'époque moderne. Connu seulement par deux citations du Commentaire de Chalcidius sur le *Timée* et par quelques allusions d'auteurs anciens, le *Parménide* n'exerça longtemps qu'une influence surtout indirecte, à travers la théologie négative du Pseudo-Denys. Lorsque, peu avant sa mort en 1286, Guillaume de Moerbeke en vulgarisa une partie en traduisant le commentaire incomplet de Proclus, cette ambiance néoplatonicienne renforça encore le sens théologique attribué au dialogue.

La première traduction latine complète fut commandée par Nicolas de Cues à Georges de Trébizonde. Elle est conservée dans *Volterra Bibl. Guarnacci 6201*. M. K. en publie la préface et fixe avec précision sa date de composition à la fin de 1450 ou au début de 1451. Il en prend occasion pour retracer la carrière de traducteur du peu scrupuleux Crétois et pour comparer sa manière avec celle de son prédécesseur Guillaume de Moerbeke. Il relève aussi les traces du *Parménide* dans l'œuvre de Nicolas de Cues, en marquant d'une part le moment où le cardinal atteint la pensée de Platon sans passer par Proclus, d'autre part les points qui le séparent de l'interprétation de Bessarion.

La traduction de Marsile Ficin, le premier à rendre en latin l'œuvre entière de Platon, suivit peu après, en 1464. L'enthousiasme du maître florentin pour la compréhension théologique du dialogue persista malgré l'opposition de Jean Pic de la Mirandole qui, dans son désir d'accorder Aristote et Platon, en revendiquait le caractère purement dialectique. M. K. suit les prolongements de ce courant jusqu'à Leibniz.

Cette étude très fouillée recoupe et complète d'un point de vue différent les recherches antérieures de M. K. sur la tradition de Proclus au moyen âge (voir *Bull.* I, n° 271). Signalons deux publications dont elle n'a pu avoir connaissance : l'édition du *De hominis dignitate*, de l'*Heptaplus* et du *De ente et uno* de Pic de la Mirandole par E. GARIN (Florence, 1942), et surtout le t. III du *Kardinal Bessarion* de L. MOHLER : *Aus Bessarions Gelehrtenkreis* (Paderborn, 1942), où est édité entre autres, d'après deux manuscrits seulement, l'*Adversus Theodorum Gazam in perversionem problematum Aristotelis* de Georges de Trébizonde (p. 277-342). H. B.

104. A. PELZER. *Prétendus auteurs de répliques au correctoire de Guillaume de la Mare.* — Archivum Fratrum Praedicatorum 13 (1943) 95-100.

Mgr P. élimine plusieurs auteurs auxquels on croyait pouvoir attribuer des correctoires : Ricoldo de Montecroce, Jean de Pise, Jean et Philippe de Pistoie.

Remarquons en passant que la question importante des correctoires (auteurs, dates, dépendances) n'est pas encore tirée au clair. Il faudrait pour y parvenir un nouveau travail d'ensemble. Malgré que certains aient embrouillé ces problèmes à plaisir, les chercheurs se rallient presque tous aux conclusions de M. Glorieux (voir aussi *Bull.* IV, nos 1826, 1827, 1829). H. P.

XIVe s. **105.** L. Meier O. F. M. *Vier Jahre Skotusforschung in deutschen Bibliotheken.* — Zentralbl. Bibliothekswesen 60 (1943-44) 145-167.

Le P. M. a été chargé en 1938 de visiter systématiquement tous les dépôts de manuscrits d'Allemagne, à la recherche des œuvres de Scot, en vue de l'édition critique dirigée par le P. C. Balié. Le P. M. fournit ici un certain rapport sur son activité. Ses investigations semblent avoir été extrêmement poussées et minutieuses. Au passage il signale des bibliothèques et des manuscrits qui ont échappé jadis au P. Fidèle de Fanna. Il annonce surtout la découverte de nouveaux manuscrits du Docteur subtil, d'œuvres qui lui sont attribuées à tort ou à raison, de questions d'authenticité tranchées dans un sens ou dans l'autre. Il est impossible de relever ici les détails, mais les spécialistes ne pourront manquer de s'y reporter. H. P.

106. A. Combes. *Prière et philosophie. A propos du « De primo principio » de Duns Scot.* — Chercher Dieu (Rencontres, 13. — Paris, Éditions du Cerf, 1943 ; in 12, 213 p. Fr. 25) 112-123.

S'appuyant sur les idées de M. E. Gilson, M. C. montre dans le *De primo principio* de Scot un modèle de « philosophie chrétienne », accompagnée et soutenue sans cesse par la prière pour pouvoir faire œuvre purement rationelle. Elle ne se sert que de la raison naturelle et de ses méthodes propres, mais elle reçoit son point de départ de la révélation et de la foi.

M. C. n'ignore pas qu'il risque de se heurter aux « résistances de certains néo-scolastiques ». H. P.

107. A. Baldissera. *La definizione del Concilio di Vienne (1311) : « Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma » nella interpretazione di un contemporaneo.* — Riv. Filos. neo-scol. 34 (1942) 212-232.

M. B. décrit la réflexion de Pierre Auriol aux prises avec la définition du concile de Vienne sur l'*anima intellectiva vere ac per se corporis forma.* Selon Pierre, l'âme est la forme — c'est-à-dire l'actuation — du corps, de même que les formes des autres corps. Mais il ne peut plus expliquer que l'âme humaine soit forme d'un corps matériel, et pourtant incorporelle, subsistante et survivante, qu'en recourant à un miracle de la toute-puissance divine. H. P.

108. B. Nardi. *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano.* — Roma, Edizioni italiane, 1945 ; in 8, 183 p. L. 300.

Des quatre parties qui composent ce volume, les deux premières, *Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante* et *Sigieri di Brabante e Alessandro Achillini* ont paru en 1943 dans le *Giornale critico della Filosofia italiana.* La première, la seule qui nous soit parvenue, a été recensée *Bull.* IV, n° 1756. C'est la plus importante de toutes, car elle permet, grâce aux larges citations d'Augustin Nifo, d'affirmer l'existence et de se faire une idée de deux ouvrages inconnus jusqu'ici de Siger de Brabant, un *Tractatus de intellectu* et un *Liber de felicitate.* Dans la seconde étude M. N. signale une citation de Nifo qui pourrait viser un troisième écrit inconnu de Siger, dont le nom est, comme souvent, accouplé à celui de Jean Baconthorp : *Suggerius et Bacco, in tractatibus de motore primo et materia celi.* Mais Nifo, sous la pression des difficultés que rencontrent les

averroïstes à Padoue, s'écarte de plus et plus de la pensée de Siger. Par contre, un autre célèbre averroïste italien, Alexandre Achillini, dans ses *Quolibeta de intelligentiis* publiés en 1494 à Bologne, à l'abri des poursuites inquisitoriales de Padoue contre l'averroïsme, défend toutes les thèses attribuées à Siger par Nifo. Il semble donc avoir connu, lui aussi, ces mêmes traités du maître brabançon. Ses *Quolibeta* sont presque entièrement consacrés à la question : *Utrum latitudo intellectuum sit uniformiter difformis* et il admet l'interprétation de Siger que, selon Aristote et Averroès, malgré l'unité de l'intellect possible, l'âme intellectuelle peut être dite forme inhérente et intrinsèque de chaque individu.

Dans son troisième chapitre M. N. retourne en arrière pour rechercher les traces de la pensée de Siger dans les controverses du XIVe siècle. Il en souligne chez Gilles de Rome qui, dans son *De intellectu contra Averroim* (dont le vrai titre est *De plurificatione intellectus possibilis*), ne reconnaît pas de valeur probante aux arguments de saint Thomas contre la thèse de l'unité de l'intellect. De même Pierre Auriol dans son commentaire des Sentences, Jean de Jandun, qui renvoie aux *Quaestiones de anima intellectiva* de Siger, l'Anglais Thomas Wilton et Jean Baconthorp, le *princeps averroistarum* selon Nifo.

Le quatrième chapitre revient à la Renaissance proprement dite. Chez nombre d'auteurs des XVe et XVIe siècles on relève des indices plus ou moins précis de la permanence d'un courant averroïste se rattachant à Siger : dans la *Summa naturalium* (1408) et surtout dans le Commentaire du *De anima* de Paul Nicoletti (dit Paul Veneto), qui enseigne à Padoue après avoir étudié à Oxford et Paris ; dans les cours professés à Pavie entre 1503 et 1507 par Tibère Bacilieri ; chez Antoine Bernardi, qui occupait une chaire en 1533 à Bologne et y mourut en 1565 après avoir été deux ans évêque de Caserte (1552-54). On retrouve chez eux presque toutes les positions du *De intellectu* et du *De felicitate* de Siger d'après Nifo. Même à un Jean Pic de la Mirandole ces idées ne sont pas étrangères, mais chez ce penseur, beaucoup plus original que les précédents, l'averroïsme tel que l'entend Siger est dépassé, sous l'influence du néoplatonisme florentin et dans le désir de concilier dans une synthèse supérieure Platon et Aristote.

Un appendice (p. 173-179) est consacré à Henri Bate de Malines. Son *Speculum* trahit aussi certaines accointances non seulement avec les *Quaestiones de anima intellectiva*, mais aussi avec le *De intellectu* de Siger.

M. N. a donc réuni une somme intéressante de matériaux concernant la tradition littéraire et doctrinale de Siger. La physionomie du maître brabançon qui s'en dégage paraît à M. N. peu conciliable avec celle qui ressort des écrits qu'on lui attribue après les travaux de Mgr M. Grabmann et M. F. Van Steenberghen. Espérons que, grâce aux données de Nifo, quelque découverte jettera un jour la lumière sur ce problème où n'est pas dit le dernier mot. En attendant, M. N., dans sa préface, prend acte de la réponse faite à ses objections antérieures par le récent ouvrage de M. Van Steenberghen sur Siger (voir *Bull.* IV, no 1753), mais s'avoue peu convaincu de sa pertinence. On peut s'attendre à ce qu'il revienne plus en détail sur la question. H. B.

109. E. R. CURTIUS. *Dante und das lateinische Mittelalter.* — Romanische Forschungen 57 (1943) 153-185.

Quelle connaissance révèle Dante de la littérature latine médiévale, quelles sont ses relations avec le monde intellectuel qui s'exprimait en latin à son époque ? Ces questions soulèvent des problèmes d'une ampleur telle qu'on ne peut guère escompter voir M. C. faire autre chose que les effleurer en ces quelques pages. Il se borne à des coups de sonde, à sa manière concrète et toujours ins-

tructive, rectifiant au passage soit les théories de A. Marigo sur la latinité de Dante dans sa récente édition du *De vulgari eloquentia*, soit certaines affirmations moins objectives de E. Gilson dans *Dante et la philosophie*. Voici quelques points plus en rapport avec ce *Bulletin*.

M. C. rappelle un fait qu'on a souvent tendance à oublier, c'est qu'on ignore tout de la formation intellectuelle de Dante. Les passages où lui-même en parle ne sont pas de nature à éclairer le mystère. En questionnant la *Vita nuova* sur ce que connaissait le jeune Dante, M. C. peut affirmer qu'on y décèle tous les éléments de la formation latine de l'époque. — Dans la Lettre à Can Grande, le § 27 sur le *modus tractandi* (*poeticus, fictivus, descriptivus, digressivus, transumptivus, et cum hoc diffinitivus, divisivus, probativus, improbativus et exemplorum positivus*), si important pour la compréhension de la *Divine Comédie*, est mis en relation avec les questions traitées par les scolastiques du XIIIe siècle à propos de la nature de la théologie. La terminologie de Dante est beaucoup plus proche d'Albert le Grand et surtout d'Alexandre de Halès que de saint Thomas. Sa théorie poétique est d'ailleurs préthomiste et antithomiste. — Enfin M. C. croit qu'il faut chercher le modèle du grand poème de Dante dans des œuvres telles que le *De universitate mundi* de Bernard Silvestris, le *Planctus naturae* et l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, l'*Architrenius* de Jean de Hanville, toutes nées dans l'atmosphère du platonisme de Chartres. Il tient pour très vraisemblable que Dante a connu l'*Anticlaudianus* et aussi le *Policraticus* de Jean de Salisbury. S'il est souvent difficile de dire de certains thèmes s'ils proviennent de sources bien déterminées ou s'ils sont simplement charriés par une tradition anonyme, il est parfois possible de préciser et M. C. le fait pour un point particulier : la vision de Dante atteignant la sphère des étoiles fixes et jetant un regard sur les planètes et la terre. La source n'est pas seulement, comme on le répète d'ordinaire, le *Somnum Scipionis* de Cicéron, mais plusieurs traits concrets sont empruntés à la littérature médiévale sur la vision des bienheureux.

H. B.

110. J. Koch. *Ein neuer Eckhart-Fund : der Sentenzenkommentar.* — Forschungen u. Fortschritte 19 (1943) 20-23.

Le manuscrit *Bruges Ville 491* avait déjà attiré l'attention de médiévistes tels que le cardinal F. Ehrle, Mgr A. Pelzer, Mgr M. Grabmann. On en doit au P. A. Dondaine une analyse détaillée dans A. De Poorter, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque publique de la ville de Bruges* (Bruges, 1934) p. 561-570, et M. P. Glorieux a pu fixer la composition de ce recueil à une date antérieure au 31 juillet 1309 (voir *Bull.* III, n° 606). Jusqu'ici cependant l'importante portion formée par un commentaire des Sentences (f. 259^r^-315^v^) est restée anonyme. M. K., qui a pu examiner le manuscrit à loisir à Breslau (« dank dem Entgegenkommen des Militärbefehlshabers von Belgien », p. 21), croit pouvoir l'attribuer à Maître Eckhart, du moins en ce qui concerne les livres II-IV (f. 300^r^-315^v^). Les trois mentions marginales d'Eckhart qui s'y rencontrent, ne désignent pas, — comme on l'a cru et comme c'est le cas pour les mentions analogues de Gilles de Rome, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Siger de Brabant, — des opinions combattues, mais des passages où l'auteur expose sa propre thèse (II, d. 12, q. 1 ; II, d. 32, q. 1 ; III, d. 15, q. 1). La confrontation de ces questions avec les œuvres d'Eckhart renforce la preuve : les parallèles de doctrine, de méthode, d'expression y sont très fréquents. Pour le livre I, presque trois fois plus long que les trois autres ensemble, M. K. réserve son avis, tout en reconnaissant des affinités manifestes de pensée et de méthode avec Eckhart. Il faut en séparer

en tout cas les cinq premières questions sur le Prologue, qui ne sont certainement pas de lui.

Si cette attribution à Eckhart, sommairement annoncée par M. K., se confirme, on aurait là le premier exposé systématique de la pensée du maître, et l'on conçoit l'importance qu'il prendrait pour une interprétation authentique de ses idées. H. B.

111. F. J. E. Raby. *A Middle English Paraphrase of John of Hoveden's « Philomena » and the Text of his « Viola ».* — Modern Language Review 30 (1935) 339-343.

M. R. montre que le poème médiéval édité par Miss D'Evelyn sous le titre *Meditation on the Life and Passion of Christ*, d'après *Brit. Mus. Addit.* **11307**, n'est que la libre traduction de la *Philomena* de Jean de Hoveden. Preuve nouvelle de l'influence exercée par Hoveden au XIVe siècle et de son rôle d'intermédiaire entre la littérature bernardino-franciscaine et le mouvement mystique anglais du XIVe siècle. A la fin de sa note, M. R. édite, d'après *Brit. Mus. Cotton. Nero C. IX* (f. 225), une poésie qui porte ce titre : *Incipit laus de beata virgine que viola vocatur, edita a Iohanne de Hovedene.* M. C.

112. A. J. Collins. *Middel-English Devotional Pieces.* — British Museum Quarterly 14 (1939-40) 87-88.

M. C. détaille le contenu d'un manuscrit récemment acquis par le British Museum, *Egerton* **3245**, et datant des environs de 1400. Ce sont : le poème très répandu *Prick of Conscience*, attribué — à tort d'après Miss H. E. Allen — à Richard Rolle (ce ms. est un des deux plus anciens témoins de cette attribution) ; deux pièces en prose, *Abbey of the Holy Ghost* et *Charter of the Abbev of the Holy Ghost*, attribuées aussi à Richard Rolle ; enfin 14 prières, méditations et hymnes. H. B.

113. P. Pourrat. *Tauler.* — Dictionnaire de Théologie catholique 15 (1943) 66-79.

Cet article passe en revue la vie, les écrits, la doctrine de Tauler, et les controverses posthumes auxquelles cette dernière donna lieu, notamment en raison de la faveur que lui accordèrent Luther et le quiétisme. Les affirmations sont toutes justifiées par le recours aux éditions des *Sermons* par F. Vetter et E. Hugueny-G. Théry-A. L. Corin. Il nous semble que M. P. est trop timide en ce qui regarde la dépendance de Maître Eckhart. On ne peut manquer en effet d'être frappé, en lisant l'exposé de la doctrine de Tauler, de la parenté des deux dominicains. Même doctrine du « fond de l'âme » : *Seelenfünklein* pour Eckhart, *Gemüt* pour Tauler. Même néoplatonisme foncier. Même doctrine de la divinisation par la contemplation, dans laquelle « le *Gemüt* se reconnaît Dieu en Dieu, tout en étant cependant créé » (c. 73). Et tous deux en tirent la conclusion que « le Père céleste y dit son Verbe éternel » (c. 74). Ces quelques concordances sont de nature à réhabiliter dans une certaine mesure Eckhart, dont Tauler adopta le langage excessif. M. P. signale d'autres outrances, par exemple dans la façon de parler de la nudité d'esprit préalable à la contemplation. Bossuet disait sagement : « Une ardente imagination jette souvent ces auteurs dans les expressions absurdes et qui, sans rien vouloir diminuer de la valeur de Taulère, nous apprennent du moins à ne pas prendre au pied de la lettre tout ce qui lui est échappé » (*Instruction pastorale sur les états d'oraison*, cité c. 77).

Regrettons quelques lacunes bibliographiques. La liste des éditions aurait pu citer la référence de l'édition de *Vienne Nat. 2739* par A. L. Corin en 1929 (voir *Bull.* I, n° 510). Celle des traductions aurait pu comporter l'étude excellente de G. I. Lieftinck sur les manuscrits de Tauler en néerlandais médiéval, parue en 1936 (voir *Bull.* III, n° 1204). Parmi les travaux sur Tauler prédicateur manque A. KORN, *Tauler als Redner*, paru en 1928 (voir *Bull.* I, n° 148). Sur la langue et le lexique de Tauler, M. P. aurait pu signaler C. KIRMSSE, *Die Terminologie des Mystikers Johannes Tauler*, 1930 (voir *Bull.* I, n° 1183).

F. V.

114. L. M. FR. DANIELS O. P. *De vierde brief van Ruusbroeck.* — Ons geestelijk Erf 1943, II, 141-144.

Nouvelle édition de la quatrième lettre de Ruysbroeck, d'après un codex en parchemin, de 1360 environ, décrit dans la *Bibliotheca neerlandica manuscripta* de Leyde et appartenant jadis à un M. G. Visser (le P. D. ne donne pas d'autres renseignements). Le texte est en dialecte saxon teinté de néerlandais. Le P. D. donne les variantes de *Berlin Staatsbibl. germ. 4° 1083* (M^4) et *Bruxelles Bibl. roy. 1086-1115* (Pp), et la traduction latine de Surius. F. V.

115. L. REYPENS S. J. *Een vaderonsglose van Ruusbroeck ?* — Ons geestelijk Erf 1943, II, 9-17.

Le P. R. publie ici quelques pages de *Bruxelles Bibl. roy. 1086-1115* (Pp), où le chanoine régulier Jean de Meerhout copia, entre 1471 et 1476, plusieurs traités spirituels de Ruysbroeck. Le titre indiquerait comme auteur Ruysbroeck aussi : *Ex libro eiusdem felicissimi patris de oratione*..., mais la glose qui suit est inconnue des autres manuscrits de Ruysbroeck, ce qui a fait penser que l'attribution était erronée. Le P. R. ne trouve cependant aucun critère interne qui rendrait impossible l'attribution de ce petit traité au mystique de Groenendael. F. V.

116. L. REYPENS S. J. *Ruusbroec in een handschrift der Roermondsche Kartuis.* — Ons geestelijk Erf 1943, II, 162-173.

Description d'un manuscrit ignoré de W. DE VREESE, *De handschriften van Jan van Ruusbroec's werken* (Gand, 1900). Il s'agit d'une compilation, aujourd'hui à la Bibliothèque du Collège de Stonyhurst, n° 68. On y peut lire notamment une traduction latine de la *Blinckenden steen* (n° 22) et un extrait de la *Brulocht* (n° 17) de Ruysbroeck. Le P. R. décrit le manuscrit et publie l'extrait de la *Brulocht* intitulé *De sacramento altaris*. Il signale encore quelques copies intéressantes contenues dans ce codex : du *De contemplatione* du chartreux Guigues Dupont (n° 6), de la *Contemplativa metrica theoria* de Eger, et non d'Arnold Buderick (n° 19), et du sermon *De contemplatione* de Maître Hildebrand (n° 32), toutes pièces déjà éditées ailleurs. F. V.

117. *Jan van Leeuwen. Een bloemlezing uit zijn werken*, verzameld en ingeleid door S. AXTERS O. P. — Antwerpen, De Sikkel, 1943 ; in 8, LXXXIII-208 p. et 5 pl. Fr. 120, rel. 145.

Jean de Leeuwen fut un des plus avertis parmi les disciples de Jean Ruysbroeck. Mais jusqu'à présent ses œuvres n'ont guère été publiées. Le P. A. a

voulu combler cette lacune, en profitant notamment des éditions fragmentaires et des travaux déjà anciens de C. G. N. De Vooys (dans *Tijdschr. voor nederl. Taal- en Letterkunde*, 1903 et 1915-16, et dans *De XXe Eeuw*, 1903). Cependant il n'a pas voulu faire une édition complète de ses œuvres : il s'est borné à une anthologie, destinée à livrer au lecteur l'esprit, la doctrine spirituelle de son auteur : *tsedeleke, tgheesteleke, tgodteleke leven*. A cet effet il utilise les seuls manuscrits *Bruxelles Bibl. roy. 888-890* (écrit en 1543) et *Lierre Bibl. Couv. Dominicains 1* (seconde moitié du XVe s., inconnu jusqu'à présent). Regrettons l'absence d'une table des fragments publiés dans l'ordre des traités. Puisse le P. A., qui a déjà rassemblé beaucoup de matériaux, collationner les manuscrits étrangers, à la faveur de la paix, et publier bientôt une édition intégrale et critique de son auteur.

La longue introduction qui ouvre le volume constitue l'étude la plus complète à ce jour, semble-t-il, sur les sources historiques, la vie et la personnalité de Jean de Leeuwen, sur les manuscrits, sur ses œuvres, sur ses rapports avec Ruysbroeck. Une bibliographie des sources et des travaux, ainsi qu'un lexique destiné à faciliter la lecture du néerlandais médiéval, rendent dès maintenant le livre du P. A. très précieux à tout historien de la spiritualité et donnent toute satisfaction au lecteur moderne, s'il s'avise d'exiger les garanties scientifiques de sa nourriture spirituelle. F. V.

118. L. Reypens S. J. *Een bloemlezing uit de werken van Jan van Leeuwen.* — Ons geestelijk Erf 1943, II, 154-161.

A propos de l'ouvrage du P. S. Axters sur Jean de Leeuwen (voir *Bull.* V, n° 117), le P. R. précise notamment la valeur de la *Vita fratris Iohannis de Leeuwis* par Henri Pomerius. F. V.

119. A. Ampe S. J. *De goede coc van Groenendaal.* — Streven 11 (1944) 94-104.

A propos du livre récent du P. S. Axters (voir *Bull.* V, n° 117), le P. A. approfondit la personnalité du cuisinier de Groenendael, dont la grandeur reste, encore aujourd'hui, faite d'effacement et d'oubli. L'auteur s'oppose à la thèse de C. G. N. De Vooys qui en faisait un « démocrate-chrétien du XIIIe siècle ». Quelque traits de ses œuvres révèlent un disciple affectueux de Ruysbroeck, une âme d'une liberté, d'une simplicité, d'une franchise à l'emporte-pièce et sensible à la poésie, à la beauté, à l'amour divin. F. V.

120. R. R. Post. *De Moderne Devotie. Geert Groote en zijn stichtingen.* (Patria, Vaderlandsche cultuurgeschiedenis in monografieën, 22). — Amsterdam, P. N. van Kampen, 1940 ; in 8, 159 p. Fl. 2.25.

L'histoire de la Dévotion moderne et de ses principaux représentants doit débuter par celle de Gérard Groote. L'auteur, après une courte et dense biographie de cet initiateur, étudie plus longuement les Frères de la vie commune, dont il suit les développements depuis la mort prématurée de Gérard en 1384 jusqu'à la ruine de la plupart de leurs maisons à la Réforme. Il montre ensuite l'influence de Gérard dans la Congrégation de Windesheim et auprès des Sœurs de la vie commune. Le volume s'achève de façon très heureuse par une étude des écrits de la Dévotion moderne (notamment de l'*Imitatio* qu'il n'hésite pas à attribuer à Thomas a Kempis) et de sa spiritualité (christocentrique, moins intellectuelle qu'humble et affective, et d'autre part dans la tradition ascétique de Jean Cassien et de saint Jean Climaque). F. V.

121. D. De Man. *Over het veinzen bij de Moderne Devoten.* — Nederl. Archief Kerkgeschiedenis, n. s. 34 (1943) 29-32.

Quelques exemples de simulation dans les cercles de la *Devotio moderna.*
F. V.

xv[e] s. **122.** Fr. López Estrada. *Dichos de Caton.* — Revista de Bibliografía nacional 4 (1943) 286-289.

Reproduit les *Disticha Catonis* en espagnol que contiennent les deux derniers folios (f. 152-153) du manuscrit *Madrid Nac.* ***9218***, du XV[e] siècle, semble-t-il. M. L. ne paraît pas connaître les travaux de M. Boas sur les *Disticha Catonis.*
H. B.

123. J. M. Millas Vallicrosa. *El « Libro de astrología » de Don Enrique de Villena.* — Revista Filología española 27 (1943) 1-29.

M. M. analyse le *Libro de astrología* connu par le seul manuscrit *Madrid Nac. R.* ***2***. Il y reconnaît une œuvre authentique d'Henri de Villena, remaniée d'une manière assez peu heureuse par le copiste André Rodriguez, qui la transcrivit en 1438. L'auteur, plus médiéval que moderne, n'y fait pas montre de grande originalité et il nous suffit ici de signaler les premiers chapitres sur la création et ses quatre modes, l'homme et son âme, les démons et leur mode de connaissance, les quatre éléments, la valeur de l'astrologie. H. B.

124. C. C. De Bruin. *De dietse oertekst van de anonieme « Epistola de vita et passione Domini nostri Ihesu Christi et aliis devotis exercitiis ».* — Nederl. Archief Kerkgeschiedenis, n. s. 34 (1943) 1-23.

De cette lettre n'a encore été publiée que la traduction latine (K. Grube, *Chronicon Windeshemense*, Halle, 1880, p. 226-243). M. De B. fait connaître cette fois le texte néerlandais primitif, d'un auteur anonyme qui écrivit entre 1456 et 1464 (peut-être même plus tôt). L'*Epistola*, très en faveur à Windesheim, est issue des milieux de la *Devotio moderna* et est apparentée parfois à l'*Imitation*. M. De B. rejette l'attribution, fréquente encore aujourd'hui, à Jean Vos van Heusden, prieur de Windesheim, de même que celle à Gérard Groote. Le texte est édité d'après *Berlin Staatsbibl. germ.* ***4° 1086***, avec les variantes de *Gand Univ.* ***1423***. F. V.

xvi[e] s. **125.** P. N. Dezaire. *Suster Bertken, een mystieke dichteres.* — Nieuwe Taalgids 36 (1942) 208-217.

Des poésies de Berthe Jacobs, moniale néerlandaise († 1514), M. D. recueille des témoignages sur les trois voies classiques de la vie spirituelle. F. V.

126. L. Russo. *Machiavelli e il moralismo.* — Leonardo 14 (1943) 1-9.

Conférence où M. R. ne sort guère du domaine des généralités sur la conception politique de Machiavel et son moralisme intrinsèque. Les contours historiques restent souvent très flous, quand ils ne sont pas déformés, comme c'est le cas pour les théories politiques médiévales.

La conférence a paru également en traduction française : L. Russo, *Machiavel et le problème moral.* Traduction de H. J. Bolle (Genève, Imprimerie du Journal de Genève, 1942). H. B.

Avril-Juillet 1946

127. R. Aubert. *Le problème de l'acte de foi.* Données traditionnelles et résultats des controverses récentes (Universitas catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Fac. theologica vel in Fac. Iuris Canonici consequendum conscriptae, Series II, 36). — Louvain, E. Warny, 1945 ; in 8, xi-805 p. I[er] s.

L'importance de cette thèse n'échappera à personne. Les problèmes que posent au théologien de la foi le rationalisme moderne, le subjectivisme philosophique, les résultats récents de sciences nouvelles comme la psychologie religieuse et l'histoire des religions, l'ont obligé depuis un siècle à revoir les données traditionnelles qui lui venaient de l'Écriture, du second concile d'Orange et du concile de Trente. Le concile du Vatican fut une prise de position. Mais depuis soixante-quinze ans, bien des questions nouvelles furent posées. Il faut remercier M. A. d'avoir dégagé la doctrine du Vatican, d'avoir relevé avec le plus grand soin les positions de la théologie depuis lors et d'avoir esquissé les « perspectives d'avenir » du traité de la foi, notamment autour des problèmes de la nature de l'acte de foi, du motif de la foi, et de l'interaction de ses trois facteurs (intelligence, volonté, grâce). Soulignons ici que M. A. s'attache volontiers au caractère religieux de l'assentiment libre qu'est l'acte de foi et à son enracinement en notre tendance foncière au bien, et qu'il cherche dans cette direction les solutions.

Du point de vue de ce *Bulletin*, il faut signaler les premières pages du volume (p. 2-87), consacrées à l'acte de foi dans l'Écriture, chez les Pères, au second concile d'Orange, chez saint Thomas et au concile de Trente. Ces pages bénéficient des études de détail fort nombreuses qui parurent durant les dernières décades. M. A. nous avertit que cette section de son travail est en partie de seconde main. Mais, notamment à propos de l'Écriture, des Pères et de saint Augustin, son mérite réside dans la synthèse qu'il nous livre. On peut affirmer que M. A. n'a négligé aucune acquisition notable (sinon peut-être l'étude de A. Galli sur l'analyse psychologique de l'acte de foi selon saint Augustin ; voir *Bull.* I, n° 995).

L'étude du second concile d'Orange est plus personnelle et dégage avec soin le sens qu'il faut donner à l'*initium fidei*, au *credulitatis affectus* et au *sicut oportet* que la théologie postérieure a trop souvent mal compris (p. 37).

M. A. poursuit l'enquête historique par saint Thomas, à propos duquel il livre à nouveau la synthèse des travaux récents. Sa théologie de l'acte de foi fut, elle aussi, trop souvent mal interprétée. « Bien qu'elle cherche à intégrer l'adhésion du croyant le plus étroitement possible dans la psychologie humaine, la théologie thomiste de l'acte de foi est ainsi véritablement centrée sur l'aspect surnaturel et religieux » (p. 71) et pose l'importance de l'intervention volontaire (p. 55-58). Nous sommes loin, de la sorte, de l'« adhésion intellectuelle » que viennent secourir dans ses difficultés la liberté et la grâce.

Enfin, la période qui intéresse ce *Bulletin* s'achève par le concile de Trente. La sixième session fut consacrée à la justification et au rôle de la foi dans son

processus. On sait les précisions que le concile, « sans donner une définition en forme de l'acte de foi », apporta à la « justification par la foi » prônée par la Réforme. La foi n'est pas la justification. Elle est à son origine. Mais si le concile lui revendique des préparations dans l'action divine et dans la libre coopération de l'homme, il admet en même temps son caractère intellectuel d'assentiment à la vérité révélée. Ici encore, M. A. dégage aisément la valeur religieuse de la foi.

L'analyse de ces préambules laisse pressentir l'intérêt que présente l'œuvre entière de M. Aubert. La problématique moderne, nous dit-il dans un chapitre important (p. 647-689), n'est plus la problématique médiévale. Elle se met sur le terrain de la psychologie et volontiers n'accorde plus de crédit aux analyses métaphysiques de la connaissance surnaturelle au moyen âge. Et il est encore d'autres divergences entre les deux attitudes. Sans avoir voulu concilier celles-ci coûte que coûte, M. A. a vu dans la valeur religieuse de la foi, — elle est loin d'être absente des Pères et des théologiens du moyen âge, — le germe scripturaire et traditionnel que les acquisitions des siècles les plus divers n'ont fait qu'enrichir. F. V.

128. E. Dhanis S. J. *Le problème de l'acte de foi*. A propos d'un livre récent. — Nouv. Revue théol. 68 (1946) 26-43.

A propos de l'ouvrage de M. R. Aubert (voir *Bull.* V, n° 127), le P. D., — parmi d'autres réflexions, — nuance l'importance que l'auteur attribue chez saint Thomas à l'*interior instinctus* parmi les motifs de crédibilité. Il allègue les nombreux textes où la connaissance des garanties extérieures de la révélation est requise pour la foi, sans nier pour autant le rôle de l'« invite intérieure de la grâce » (p. 27, n. 3). F. V.

129. J. Farges, M. Viller S. J., A. Landgraf, L. B. Gillon O. P., J. Heerinckx O. F. M., E. Vansteenberghe. *Charité*. — Dictionnaire de Spiritualité, fasc. 9 (1940) 504-691.

Dans sa partie historique, cette étude retrace à grands traits l'évolution de la doctrine sur la charité depuis l'Évangile jusqu'à nos jours. Plusieurs spécialistes s'y sont attachés. M. Farges et le P. Viller synthétisent l'enseignement patristique concernant la nature de la charité, la distinction entre celle-ci et l'amour naturel de Dieu, les degrés de la charité et son rayonnement dans la vie morale. Pages fort bien documentées, où saint Augustin se révèle le maître par excellence. Le P. Viller n'a rien trouvé de notable dans le haut moyen âge, qui se borne à reprendre saint Augustin et saint Grégoire le Grand. Le XII[e] siècle a connu de grands mystiques et les premiers essais de la spéculation théologique. Mgr Landgraf rappelle à ce sujet la théorie de Pierre Lombard sur la charité identifiée avec le Saint-Esprit et apporte nombre de textes inédits sur l'amour naturel et surnaturel de Dieu, la conception physique et la conception extatique de la charité. Le P. Gillon rappelle la théorie de saint Thomas d'Aquin sur la nature, l'objet formel et l'objet matériel de cette vertu, tandis que le P. Heerinckx expose les vues de Duns Scot. Mgr Vansteenberghe s'attache à quelques auteurs du XIV[e] et du XV[e] s. : Gerson, Pierre d'Ailly, Nicolas de Cues, Gabriel Biel.

Il ne pouvait être question en une étude de ce genre de retracer tous les méandres de l'évolution doctrinale : le XIII[e] siècle n'y est guère étudié ; mais on trouvera, surtout en ce qui regarde l'antiquité, nombre d'indications utiles en vue de monographies plus analytiques. O. L.

130. E. Foerster. *Genossenschaft und Konföderation in der alten Kirchengeschichte.* — Zeitschr. Kirchengesch. 61 (1942) 104-123.

On se souvient du conflit qui opposa, en 1909-10, A. Harnack et R. Sohm au sujet de la constitution de l'Église primitive. Le premier y voyait une confédération de communautés avec des éléments constitutifs juridiques, le second niait ces caractères. M. F. reprend les points essentiels de ce conflit et conclut en affirmant ses préférences pour la thèse de Sohm. J. L.

131. T. G. Jalland. *The Church and the Papacy.* A Historical Study. — London, S. P. C. K., 1944 ; in 8, XI-568 p. Sh. 25.

Ouvrage très remarquable. En une série de « lectures » données à Oxford en 1942, M. J. parcourt l'histoire entière de la papauté. Sa documentation est très bonne, sans qu'il en prodigue les éléments. L'exposé est d'une rare clarté, très serein. Le mérite du livre vient de son recours direct aux sources et de l'étonnante compréhension dont il témoigne. On sent un esprit décidé à réagir contre les préjugés et animé d'un ardent désir de l'unité chrétienne. M. J. a repensé plusieurs problèmes et propose des solutions nouvelles.

Du point de vue de notre *Bulletin*, relevons quelques points. P. 64 : le *Tu es Petrus* correspond au sentiment primitif des chrétiens, tel qu'il est consigné dans le Nouveau Testament. — P. 69 : l'examen critique des documents impose « un verdict nettement favorable » au séjour et à la mort de Pierre à Rome. — P. 69-94 : une minutieuse confrontation des listes épiscopales romaines conduit l'auteur à l'hypothèse que, dans la liste d'Irénée, certains contemporains font figure de successeurs. — P. 109 : dès avant Irénée il y a de « sérieuses indications que *de facto*, sinon *de iure*, le siège romain était considéré comme celui auquel universellement on se rapporte, et sa doctrine comme la norme » — P. 113-115 : examen détaillé du texte d'Irénée sur la *principalitas* romaine : « ce n'est qu'une explicite reconnaissance du siège romain comme règle en matière de foi ». — P. 177-178 : les lettres 73 et 74 de S. Cyprien ont des « silences significatifs » révélant que, aux yeux de l'évêque de Carthage, l'accord avec le siège apostolique est un élément essentiel de l'attitude chrétienne. — P. 328 : Gélase étant souvent obscur, certaines de ses déclarations d'ordre purement spirituel ont été comprises dans la suite comme s'appliquant à l'ordre politique. Gélase est en avance sur son temps, mais non par des prétentions illégitimes.— P. 415-416 : les positions de Boniface VIII n'étaient pas nouvelles, mais le plus souvent très traditionnelles.

L'histoire moderne ne concernant pas ce *Bulletin*, je me borne à signaler l'examen critique de la constitution *Pastor aeternus*, promulguée au concile du Vatican (p. 525-543). L'auteur s'attache à relever ses possibilités de concordance avec les positions anglicanes. Sur bien des points, le lecteur catholique se rend compte que si l'on parlait la même langue et selon le même esprit, bien des barrières tomberaient. B. C.

132. F. Gillmann. *Zur christlichen Ehelehre.* — Archiv kathol. Kirchenrecht 116 (1936) 92-126.

Cet article est un compte rendu critique très détaillé du livre de G. H. Joyce, *Christian Marriage* (voir *Bull.* II, nº 647). Après avoir résumé l'ouvrage et noté que le point de vue du moraliste n'y est pas traité, M. G. donne une liste impressionnante — 17 pages — d'erreurs historiques, de dates inexactes, d'interpréta-

tions erronées, de lacunes dans la consultation des sources et de la bibliographie. En plusieurs points M. G. ajoute des textes inédits. J. L.

133. C. V. PILCHER. *The Hereafter in Jewish and Christian Thought with Special Reference to the Doctrine of Resurrection* (Moorhouse Lectures 1938). — London, S. P. C. K., 1940 ; in 8, xv-206 p. Sh. 7.6.

Les trois premières conférences résument les idées courantes dans le milieu juif (Ancien Testament, littératures apocalyptique et rabbinique) et dans le Nouveau Testament concernant le Messie, le règne de Dieu et l'eschatologie individuelle (Hadès, enfer, paradis, jugement). Après avoir ainsi déblayé le terrain, M. P. consacre les trois dernières conférences au problème de la résurrection. Il passe successivement en revue l'ancien Orient, le judaïsme et les synoptiques, saint Paul et le christianisme. Seul le dernier chapitre intéresse ce *Bulletin*. M. P. prend fermement position, dans le problème de la résurrection des corps, en faveur d'une représentation spiritualiste qui remonte à *I Cor.* 15 et se manifeste chez Origène et saint Jean Chrysostome, alors que l'Occident, à commencer par saint Clément de Rome, saint Jérôme et saint Augustin, a donné lamentablement dans des représentations matérielles. M. P. ne fait guère d'effort pour comprendre historiquement cette soi-disant aberration matérialiste. C. V. P.

134. H. RAHNER S. J. *Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung.* — Zeitschr. Aszese u. Mystik 18 (1943) 61-83.

Cette esquisse d'une histoire de la dévotion au Sacré-Cœur comprend deux parties : la première étudie le fondement théologique de cette dévotion dans l'Écriture, les Pères et les écrivains du moyen âge ; la deuxième expose le développement du culte privé d'abord, puis public rendu au Cœur de Jésus. Il est clair qu'une esquisse de ce genre doit simplifier beaucoup les choses et négliger beaucoup de nuances. C'est une raison de plus pour écarter de l'histoire des considérations qui lui sont étrangères. Autre chose est la justification théologique d'une dévotion, autre chose son histoire. Le texte scripturaire auquel le P. R. attache la plus grande importance est Jean 7,37. Seulement l'interprétation courante dans le monde latin est celle qui comprend *de ventre eius* du croyant (voir *Bull.* V, nº 137). Le P. R. essaie par une explication très subtile de la ramener indirectement à celle qui voit dans ce passage l'affirmation que toutes les grâces proviennent du cœur du Christ. Plus loin, il cite l'inscription du baptistère du Latran rappelant que la fontaine de vie sort des blessures du Christ. Mais les blessures du Christ ne sont pas son cœur. Il ne faut pas tout mêler, sous peine de ne plus rien comprendre à l'histoire réelle. L'Orient a connu les mêmes textes bibliques que l'Occident et les mêmes interprétations sans aboutir à un culte du Sacré-Cœur. C'est donc qu'il y a eu dans l'Église latine certains facteurs particuliers qui ont provoqué l'éclosion de cette dévotion et ce sont ceux-là qui intéressent l'histoire. Tout le reste est à côté de la question. B. B.

IIᵉ s. **135.** R. M. GRANT. *The Fourth Gospel and the Church.* — Harvard theolog. Review 35 (1942) 95-116.

Après tant d'autres, M. G. reprend le problème de la canonisation du quatrième évangile par la grande Église. Ni Clément de Rome, ni très probablement Ignace d'Antioche ne le citent. La période qui va d'Ignace à Justin est quelque

peu confuse. L'évangile existe sans aucun doute dès le début du second siècle, comme le prouve le fragment *Manchester John Rylands Libr. pap. gr. 457*, mais est-il accepté comme canonique par l'Église ? En Asie, où il a été rédigé, seul parmi les écrivains orthodoxes, Papias l'accepte. A Rome, Hermas ne le cite pas. Justin le cite une fois, mais comme il cite à l'occasion et de la même manière certains évangiles apocryphes, on ne peut en déduire qu'il le canonise. Il semble donc que, durant cette période, seuls les hérétiques aient patronné l'évangile de Jean. A partir de la seconde moitié du siècle enfin celui-ci commence à s'imposer à l'Église, d'abord en Asie : *Epistula Apostolorum* (160-170), Méliton de Sardes, Apollinaire d'Hiérapolis. A Rome, l'acceptation en est retardée par l'opposition de Gaïus (auquel il faut probablement identifier les *Aloges* d'Épiphane, *Adv. Haer.* 51). Elle n'a lieu que vers la fin du siècle sous l'influence d'Irénée et d'Hippolyte.

Quant aux raisons qui ont retardé la canonisation de *Jo.*, M. G. croit devoir alléguer ses divergences avec les synoptiques, son acceptation déjà antérieure par les hérétiques et l'absence d'une doctrine de la succession apostolique. En faveur de l'acceptation a milité l'origine soi-disant apostolique de l'Évangile : pour M. G., en effet, l'auteur de l'identification du « disciple bien-aimé » avec l'apôtre Jean est Irénée. C. V. P.

136. G. Bardy. *Saint Paul juriste.* — Science religieuse, Travaux et recherches (Paris, J. Dumoulin, 1943 ; in 8, 240 p. Fr. 75) 209-210.

Venance Fortunat, *Miscell.* VIII, 6, donne à saint Paul le titre de *iurisconsultus* et Arnobe le Jeune, *Liber ad Greg.* (éd. G. Morin, *Études, textes et découvertes*, Maredsous, 1913, p. 438), celui de *legis peritus*. Ce titre n'est-il pas dû à un rapprochement avec Julius Paulus, le grand jurisconsulte romain ? Un texte de saint Augustin, *Serm.* 52, 4, 9 établit explicitement ce rapprochement. D'autre part, M. B. rappelle le passage obscur du Canon de Muratori dans lequel Luc est qualifié de *iuris studiosum*. Aux conjectures faites pour éclairer ce passage M. B. en ajoute une nouvelle : changer le cas de l'adjectif et lire *studiosus* qui s'appliquerait ainsi à saint Paul lui-même. Mais alors le mystère revient. Pourquoi ce titre donné à l'apôtre ? Ce ne peut être par allusion à Julius Paulus qui n'était pas encore né. Bien que M. B. estime que la correction de Th. Zahn : *itineris studiosum*, donne une note assez frivole de tourisme, elle me paraît plus fondée, paléographiquement et logiquement. Le *quasi ut* du manuscrit est un barbarisme, bien pire encore en grec : il faudrait supposer un original qui aurait quelque chose comme ὡσεὶ ὡς. Quant à la qualité de *iuris studiosus*, elle n'a rien à faire dans le contexte, ni pour Luc, ni pour Paul. On ne choisit pas un compagnon de voyage parce qu'il est fort en droit et il n'y a aucune raison de supposer qu'un juriste trouve particulièrement plaisant de voyager en compagnie d'un médecin. Mais il est tout naturel qu'on prenne un compagnon qui connaît la route ou qui a l'habitude des voyages, surtout en un temps où les moyens de locomotion étaient réduits. Dès lors, la confusion entre *itineris* et *ut iuris* étant paléographiquement facile, la conjecture de Zahn est la plus plausible. *Itineris studiosus*, traduisant probablement πορείας σπουδαῖος, ne signifie pas que Luc avait la bougeotte et désirait se déplacer sans cesse, mais qu'il était expert en fait de voyage. B. B.

137. H. Rahner S. J. *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37-38.* — Biblica 22 (1941) 269-302, 367-403.

Dossier patristique de la double interprétation de Jean 7, 37. La première,

qui commence la phrase par *qui credit in me* et qui interprète le texte du ventre des croyants, remonte à Origène. Après Athanase, Ambroise, Augustin, elle sera admise par les théologiens du moyen âge, y compris saint Thomas. La seconde, qui ponctue après *qui credit in me* et commence une nouvelle phrase avec *sicut dicit scriptura* est celle d'Hippolyte et d'Irénée. On en trouve aussi la trace chez saint Justin, Origène et saint Ambroise. Il s'agit alors non plus du croyant, mais du Christ. B. B.

138. H. Rahner S. J. *Ströme fliessen aus seinem Leib. Die aszetische Deutungsgeschichte von Joh. 7, 37-38.* — Zeitschr. Aszese u. Mystik 18 — Zeitschr. kathol. Theol. 67 (1943) 141-149.

Résumé de l'article précédent (*Bull.* V, nº 137). B. B.

139. H. Rahner S. J. *Antenna Crucis.* — Zeitschr. kathol. Theol. 65 (1941) 123-152 ; 66 (1942) 89-118, 196-227 ; 67 (1943) 1-21.

Exposé de la théologie patristique de l'Église sous le symbole du navire : le chrétien est un navigateur qui vogue vers la patrie céleste, sur l'océan périlleux du monde, exposé aux séductions des sirènes. L'Église est le vaisseau qui le porte, — vaisseau fait de bois, comme la croix, — et le mât de ce vaisseau est la croix. De là le titre de ces articles. Le Christ a été attaché à la croix, comme Ulysse au mât de son radeau. Bonne documentation, présentée d'une manière un peu chaotique. Elle n'a pas cependant la prétention, je suppose, d'être exhaustive. On pourra comparer avec K. Goldammer, *Navis Ecclesiae*, dans *Zeitschr. neutestamentl. Wissensch.* 40 (1941) 76-86. B. B.

IIIe s. **140.** H. de Lubac S. J. *L'arbre cosmique.* — Mélanges E. Podechard. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la Faculté de théologie de Lyon (Lyon, Facultés catholiques, 1945 ; in 8, xxx-284 p. Fr. 225) 191-198.

Le P. de L. signale un passage d'une homélie sur la Pâque du Pseudo-Chrysostome et qui semble appartenir en réalité, — d'après le P. Ch. Martin, — à Hippolyte. Il y est question de la croix qui est à la fois un arbre, un support cosmique et le Crucifié lui-même. Ce symbolisme, — dont le P. de L. relève d'autres vestiges dans la littérature médiévale, — se retrouve dans l'iconographie bouddhique et, d'une façon plus générale, dans les anciennes mythologies orientales. Il ne faut pas en conclure à une dépendance littéraire ou doctrinale, mais à une simple utilisation analogue d'un même matériel mythique élémentaire.
M. C.

141. Fr. de Saint-Palais d'Aussac. *La réconciliation des hérétiques dans l'Église latine.* Contribution à la théologie de l'initiation chrétienne (Études de science religieuse, 2). — Paris, Éditions franciscaines, 1943 ; in 8, xix-194 p. Fr. 90.

Cet important travail reprend l'un des problèmes les plus controversés de la théologie sacramentaire. L'imposition des mains, réconciliant à l'Église ceux qui avaient été baptisés dans l'hérésie, était-elle un rite pénitentiel, ou le complément du baptême, ou bien la confirmation ? Adopter l'une des deux dernières hypothèses implique, semble-t-il, qu'il y eut réitération d'un sacrement impri-

mant un caractère, car l'Église a toujours soutenu — déjà contre saint Cyprien et contre les donatistes — que valide était le baptême, et conséquemment la confirmation, reçu de mains hérétiques.

Le P. A. d'Alès, le P. P. Galtier et Mgr L. Saltet ont donné des réponses différentes à la difficile question. Contre les trois guerroie aujourd'hui M. de S.-P. Sa thèse est que l'imposition des mains n'est pas pénitentielle, mais baptismale, et qu'elle n'était pas considérée comme imprimant le caractère, ce rôle appartenant à l'onction post-baptismale. C'est pourquoi, dit-il, tandis que cette onction ne pouvait être répétée, on ne trouve aucun texte défendant de réitérer l'imposition des mains. Bref, celle-ci fut un rite baptismal de complément, dont les conditions d'efficacité sont autres que celles de l'onction. L'imposition « reste corrélative aux dispositions du sujet, tandis que l'onction, comme l'ablution baptismale, semble posséder une valeur objective qui lui fait attribuer l'impression d'un caractère » (p. 175).

Dans cette thèse tout n'est pas d'égale valeur. Solide me paraît la démonstration que l'imposition réconciliatrice était considérée non comme pénitentielle, mais comme rattachée au baptême. Ni Cyprien, ni le *De baptismate*, ni Augustin ne sont intelligibles autrement, et l'on comprend mieux ainsi que le rituel de la réconciliation soit calqué sur celui du baptême. On se heurte cependant à l'objection de saint Cyprien et des donatistes : il y a contradiction à prohiber la réitération du baptême hérétique, déclaré valide, tandis qu'on réitère l'imposition qui en est une partie. Augustin répondait, selon M. de S.-P., que le rôle de l'imposition étant d'appeler et de conférer le Saint-Esprit, elle est inopérante chez les hérétiques qui ne sauraient communiquer ce dont ils sont eux-mêmes dépourvus ; mais le baptême n'en est pas invalidé pour autant. Distinction subtile, qui semble bien cependant rendre la pensée d'Augustin. Je crois qu'ici encore l'auteur a raison. Bon point de départ.

D'autres affirmations sont plus contestables. Il me paraît vain, pour écarter la sacramentalité gênante de l'imposition, d'insister sur l'*opus operantis* qu'elle exige : ce geste auguste a toujours été considéré comme porteur d'une vertu objective, qui le rapproche de l'onction, laquelle aussi confère l'Esprit. Quels sont leurs rapports ? On ne les comprendra qu'à la lumière de l'histoire du rituel baptismal et de la confirmation. Ici l'auteur me semble avoir été un peu vite à écarter le témoignage d'Hippolyte en faveur de la double onction à Rome dès le IIIe siècle : en 417, Innocent Ier la mentionne comme traditionnelle et l'on ne peut rien inférer du silence qui s'étend entre ces deux attestations (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 11, 1939, p. 187-188). Il n'est pas exact, au surplus, que l'imposition ne fut jamais considérée comme non-réitérable, au moins si l'on admet l'interprétation donnée par le P. D. Van den Eynde au deuxième canon du concile d'Orange de 441 sur la chrismation (*cf. ibid.*, p. 97-109). M. de S.-P. paraît l'ignorer. Une étude plus poussée sur le motif de la non-réitérabilité — lequel n'est pas la simple sacramentalité du rite — eût peut-être conduit à plus de lumière sur ces problèmes obscurs, car l'appel à l'idée de « caractère », peu précise en ces temps lointains, n'apporte guère qu'une formule différente du même mystère. Il reste donc beaucoup à faire, mais je crois qu'on devra partir des points que le travail de M. de S.-P. a mis en lumière. Sa conclusion insiste sur la portée liturgique et doctrinale de ses résultats.

Je signale, pour finir, quelques desiderata d'importance mineure. Les traités *De baptismo* attribués à Maxime de Turin (p. 73) sont de beaucoup postérieurs (cf. *Revue bénédictine* 45, 1933, p. 108-118) ; les lettres de saint Germain de Paris (p. 89) ne viennent sans doute pas de lui ; le Pseudo-Bède sur les psaumes (p. 94) n'est pas antérieur à Charlemagne : dom G. Morin l'identi-

fiait avec Manegold de Lautenbach (vers 1119), conjecture confirmée par le P. H. Weissweiler (*Biblica* 18, 1937, p. 197-204) ; par contre le *De sacramentis* est désormais reconnu comme une œuvre authentique de saint Ambroise. B. C.

142. A. Chavasse. *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du IIIe au XIe siècle.* T. I : *Du IIIe siècle à la réforme carolingienne.* — Lyon, Librairie du Sacré-Cœur, 1942 ; in 8, XI-206 p.

En annonçant les articles de M. Ch. (*Bull.* V, nº 22) nous avions signalé l'absence de conclusions générales. Cette lacune est comblée : ce volume reprend les deux articles analysés et y ajoute un chapitre de synthèse. Souhaitons que le second volume paraisse bientôt. B. B.

143. E. Herman S. J. *CR de A. Schebler, Die Reordinationen in der « altkatholischen » Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen Rudolph Sohms* (voir *Bull.* IV, nº 219). — Orientalia christiana periodica 3 (1937) 696-699.

Au sujet des réordinations dans l'Église grecque, le P. H. formule les remarques critiques suivantes : 1. Il n'est pas exact d'affirmer que les théologiens ne voyaient pas dans le baptême la réception du Saint-Esprit. 2. L'interprétation donnée au c. 8 du concile de Nicée n'en reconnaît pas toute la portée. 3. En général l'auteur a tendance à trop accentuer l'importance de l'Église grecque dans la question des réordinations. 4. Le canon 95 du concile *in Trullo* mérite plus d'attention. J. L.

IVe s. **144.** G. Bardy. *Traducteurs et adaptateurs au IVe siècle.* — Recherches Science relig. 30 (1940) 257-306.

Relevé critique des principales traductions et adaptations des œuvres grecques en latin, et vice-versa. L'auteur voit dans les communautés ariennes de l'Illyricum l'un des foyers de cet échange entre les deux cultures, dont il est bien regrettable que l'esprit n'ait pas réagi plus profondément sur les mentalités et sur les doctrines. Il étudie alors de plus près l'œuvre de Jérôme, Rufin, Hilaire, Eusèbe de Verceil et Ambroise. B. C.

145. I. Rodriguez. *Antropologia Prudenciana : C 3, 186 y sigs.* — Emérita 8 (1940-41) 89-98.

Quelques vers de Prudence sur la nature de l'âme (*Hymmus ante cibum,* v. 186-190) ont été taxés de peu orthodoxes par certains. M. R. estime la réfutation qu'on a faite de cette imputation assez faible. Elle n'a pas tenu assez compte, pense-t-il, de l'anthropologie générale du poète. Procédant à une analyse très intéressante, il décèle chez Prudence des influences philosophiques, notamment stoïciennes, qui ont coloré son vocabulaire et inspiré ses images et sa représentation des choses. B. C.

146. B. Altaner. *Beiträge zur Geschichte der alltateinischen Übersetzungen von Väterschriften (Basilius der Grosse und Johannes Chrysostomus).* — Historisches Jahrbuch 61 (1941) 208-226.

Il s'agit des traductions latines de saint Basile et de saint Jean Chrysostome. Rufin a traduit neuf sermons et la lettre 46. Parmi les autres traductions latines

du grand Cappadocien, il faut signaler le ms. *Florence Laurent. lat. 584* (IXe-Xe siècle), qui contient cinq lettres encore inédites. Les œuvres de Chrysostome ont intéressé surtout, mais pas exclusivement, les milieux pélagiens. Le principal traducteur a été Anianus de Celada. La collection des 38 homélies latines attribuées à Chrysostome, bien que 14 seulement soient authentiques, a déjà été étudiée par A. WILMART, *La collection des 38 homélies latines de saint Jean Chyrsostome*, dans *Journ. theol. Studies* 19 (1917-18) 305-327. M. A. se rallie à ses conclusions : collection formée un peu avant 422. Dans cette collection la plupart des manuscrits ont en plus quatre traités : *De eo quod nemo laeditur nisi ab semetipso*, *De compunctione cordis* I et II, *De reparatione lapsi*. Ces traités ont dû être traduits très tôt, peut-être par Anianus. B. B.

147. A. VAN HOVE. *Gebruik en receptie van het romeinsch recht door het kerkelijk recht in de westersche Kerk tot aan het Decretum Gratiani (1140)*. — Mededeelingen van de Koninkl. Vlaamsche Acad. voor wetenschappen, letteren en schoone kunsten van België, Kl. der letteren, V, 5 (Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1943 ; in 4, 39 p.). Ve s.

Gratien inaugure le principe d'après lequel le droit romain et le droit canon ont une même valeur quand ils ne sont pas contradictoires. L'auteur étudie l'origine et le développement de ce principe qui a été légalement formulé par Lucius III (1181-1185). Jusqu'au IXe siècle on n'utilise pas les collections officielles du droit romain, mais des adaptations, tel le *Breviarium Alarici* pour le droit théodosien, ou des collections d'extraits, tel l'*Epitome Iuliani* pour la droit justinien. Ce n'est qu'au XIIe siècle que le droit justinien parvient à écarter définitivement le droit théodosien. M. V. H. expose alors, pour chaque pays, la pénétration progressive et l'influence du droit romain dans le droit ecclésiastique. J. L.

148. A. CHAVASSE. *Le deuxième canon du concile d'Orange de 441*. Essai d'exégèse. — Mélanges E. Podechard (voir *Bull.* V, n° 140) 103-120.

Ce canon, prescrivant la chrismation baptismale et sa non-réitération au moment de la confirmation, a donné lieu à des interprétations fort divergentes. La plus récente est celle du P. D. Van den Eynde (voir *Bull.* IV, n° 476). M. Ch. estime qu'on n'a pas fait suffisamment appel à la littérature contemporaine et qu'il est possible, à la lumière de celle-ci, d'arriver à un sens satisfaisant. L'interprétation qu'il propose nous paraît fort plausible, notamment celle, obvie et classique, des mots : *inter quoslibet chrismatis ipsius nonnisi una benedictio est* (partout, du chrême lui-même la bénédiction est unique). M. C.

149. E. PELLEGRIN. *Manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor et d'anciens collèges de Paris à la Bibliothèque municipale de Berne, à la Bibliothèque Vaticane et à Paris*. — Biblioth. École des Chartes 103 (1942) 69-98.

M. P. établit l'origine de plusieurs manuscrits et restitue à d'autres des fragments dispersés. La théologie et la philosophie n'y sont guère représentées, sauf pour *Berne 436*, du XIIIe siècle, qui contient le commentaire de Macrobe sur le *Somnium Scipionis*. Il provient du Collège de Beauvais. Un relevé assez important de « membra disjecta » identifiés occupe les pages 94-98. M. C.

VIe s. **150.** P. GROSJEAN S. J. *Notes d'hagiographie celtique.* — Analecta Bollandiana 61 (1943) 91-107.

Signalons la note 3, où le P. G. cherche à identifier le *Liber de gradibus caeli* attribué, dans certains textes irlandais, à saint Grégoire le Grand. Il s'agirait d'un recueil d'extraits patristiques sur les chœurs des anges, circulant en Irlande et où Grégoire serait largement exploité. M. C.

VIIe s. **151.** W. S. POORTER. *The Mozarabic « Post pridie ».* — Journal theol. Studies 44 (1943) 182-194.

Le *Post pridie* est dans le rite mozarabe l'équivalent du *Post mysterium* ou *Post secreta* de la messe gallicane, prière qui suit immédiatement la consécration de la messe. Elle a souvent l'allure d'une épiclèse. Quel est le type de cette épiclèse ? N'était-elle pas primitivement épiclèse de consécration, demandant que l'Esprit-Saint vienne opérer la transsubstantiation ? M. P. étudie les dix formules les plus explicites du *Liber mozarabicus sacramentorum*, afin de voir si elles appartiennent au fonds le plus ancien de cette liturgie et si, par conséquent, elles représentent la tradition primitive Il constate que sept de ces formules sont du VIIe siècle ou plus tardives encore. Il estime que le type le plus ancien de *Post pridie*-épiclèse demandait simplement la sanctification de l'oblation au profit des participants. Je crois que M. P. a raison, mais sa thèse pourrait être élargie. Il faudrait tout d'abord ajouter un critère à ceux qu'il emploie pour écarter les pièces récentes : quand la prière est adressée au Christ, nous avons affaire à une pièce relativement récente qui n'appartient pas au fonds primitif. Mais il faudrait aussi étudier la question en comparaison avec les autres livres gallicans. La cinquième des pièces qu'il étudie (*Liber mozarabicus*, p. 379) contient la formule *ut fiat legitima eucharistia*, que l'on rencontre dans les messes de Mone et dans le *Missale gothicum*. Du reste mozarabe et gallican sont des branches d'une même famille et on ne peut les séparer. B. B.

VIIIe s. **152.** M. W. L. LAISTNER. *A Hand-List of Bede Manuscripts.* With the collaboration of H. H. KING. — Ithaca, New York, Cornell University Press, 1943 ; in 8, x-168 p. Dl. 3.

Cet inventaire des manuscrits de Bède s'appuie sur le dépouillement systématique des catalogues effectué, au cours des dernières années, par M. K., ainsi que sur les abondantes notes personnelles, fruits de voyages et de recherches littéraires, de M. L. L'intention première des auteurs avait été de ne faire connaître que les témoins antérieurs à 950 et de les décrire en détail. Mais la guerre a rendu impossible les mises au point nécessaires, et les dangers de destruction et de déplacement ont conseillé la publication intégrale et immédiate des documents inventoriés. Il s'agit donc d'une simple liste de manuscrits, sans notices descriptives, avec indication de la date et références au catalogue ou à quelque ouvrage de consultation. MM. L. et K. ont relevé, si je compte bien, quelque 1300 manuscrits embrassant environ 44 écrits ou pièces, sans compter les douteux. L'introduction générale donne une vue d'ensemble sur ces manuscrits d'après leur âge et leur origine et en dégage quelques conclusions sommaires quant à l'influence de Bède. L'inventaire reprend pour chaque écrit, que précède une notice littéraire du plus haut intérêt. M. C.

153. M.-M. Dubois. *Les éléments latins dans la poésie religieuse de Cynewulf.* — Paris, E. Droz, 1943 ; in 8, VIII-226 p.

Le titre de cette thèse complémentaire, — pour la thèse principale de Mlle D., voir *Bull.* V, nº 67, — ne répond pas exactement à son contenu. D'une part, Mlle D. n'a tenu compte que des sources scripturaires, liturgiques, patristiques et hagiographiques de Cynewulf, à l'exclusion des éléments profanes ; d'autre part, la première partie de l'ouvrage (p. 1-40) décrit à grands traits la personnalité et l'œuvre littéraire du poète. Mêmes qualités d'érudition que dans *Aelfric*, mais aussi mêmes points faibles. Malgré cela, le livre de Mlle D. est le plus complet que nous possédions aujourd'hui sur Cynewulf.

L'enquête s'ouvre par l'inventaire des sources religieuses des quatre poèmes signés — les seuls étudiés — : *Juliana, Elsene, Crist, Fata.* Pour chaque poème, Mlle D. donne d'abord les sources signalées par d'autres spécialistes, puis ses propres « suggestions nouvelles ». Ces dernières sont instructives, mais trop encombrées, à notre sens, de rapprochements lointains, généraux ou conjecturaux. Puis, après un essai de classification et une appréciation sommaire de ces sources, Mlle D. étudie les procédés de leur utilisation. Dans la dernière partie de son travail, Mlle D. recherche « l'élément personnel » de la poésie de Cynewulf. Elle fait ressortir l'originalité du fond, — adaptation du sentiment latin au génie anglo-saxon, — ainsi que celle de la forme. Celle-ci est envisagée surtout dans le vocabulaire. Cette section abonde en rapprochements de termes latins et anglo-saxons. On aurait aimé les retrouver groupés alphabétiquement.

La brève conclusion trace une sorte de portrait psychologique, où Cynewulf apparaît « latin de culture et d'esprit, anglo-saxon d'origine et de tempérament ; classique par sa formation latine, romantique par son hérédité germanique » (p. 222). M. C.

154. M. Förster. *Die Bedeutung von ae. gebisceopian und seiner Sippe.* — Anglia 66 (1942) 255-262.

Dans son édition du pénitentiel vieil-anglais de Théodore, R. Spindler (voir *Bull.* III, nº 642) traduit *gebisceopian* par *baptizatus.* M. F. discute cette traduction et conclut qu'il faut traduire *confirmatus.* M. C.

155. H. Löwe. *Zur Geschichte Wizos.* — Deutsches Archiv Gesch. Mittelalt. 6 (1943) 363-373.

Les *Dicta Candidi Presbyteri de imagine Dei*, attribués le plus souvent aujourd'hui à Bruun de Fulda (vers 820-830), doivent être restitués, après un nouvel examen, à l'anglo-saxon Wizo, le compagnon d'Alcuin, mort sans doute en 801 Au surplus, il est fort peu probable que les *Dicta* II à XII, rattachés au *De imagine* par B. Hauréau, soient à lui attribuer en bloc. M. L. analyse brièvement le plus ancien manuscrit, *Clm. 6407*, dont l'étude détaillée s'avère du plus haut intérêt, notamment quant à la source de l'opuscule et à son origine scolaire. M. L. ne semble pas connaître l'article de F. Zimmermann, *Candidus*, dans *Divus Thomas* (Fr.), Ser. III, 7 (1929) p. 30-60 (voir *Bull.* I, nº 127).
M. C.

156. E.-A. van Moé. *Textes inédits d'Alcuin.* — Biblioth. École des Chartes 102 (1941) 292.

D'après les travaux de l'abbé J. Lestocquoy, le manuscrit *Arras 1032*, du XII[e]-XIII[e] siècle, permet de compléter l'édition des poésies d'Alcuin par E. Dümmler (MGH, PL, I, 1, p. 160-351). C'est le cas également pour d'autres manuscrits négligés par l'éditeur en raison de leur âge. M. C.

IX[e] s. **157.** B. Smalley. *The Study of the Bible in the Middle Ages.* — Oxford, Clarendon Press, 1941 ; XVI-295 p. et 2 pl.

Les prétentions de M[lle] S. sont modestes : « Ce livre n'est pas une histoire des sciences bibliques au moyen âge, que je ne suis pas capable d'écrire. J'entends seulement montrer qu'une telle histoire doit être écrite et déblayer le terrain pour qu'un jour cette histoire soit écrite » (p. XIII). Sans doute l'ouvrage donne-t-il plus que ce que promet l'auteur. Ce n'est pas un simple résumé, ni une esquisse générale. M[lle] S. veut avant tout montrer les différents courants ou plutôt les différents moments qui ont marqué un renouveau dans l'étude de la Bible au moyen âge : renaissance carolingienne, essais des premiers glossateurs, école de Saint-Victor, *magistri sacrae paginae* (Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre et Étienne Langton) qui continuent la tradition de Saint-Victor, dominicains et franciscains du XIII[e] siècle. Elle caractérise chaque groupe et chaque tendance, comme aussi les facteurs qui ont influé sur la décadence et la reviviscence des études bibliques. Ce sont là les jalons d'une grande histoire de l'exégèse au moyen âge que M[lle] S. est capable d'écrire un jour, malgré son excessive modestie. La preuve en est dans les chapitres de cette histoire sur lesquels elle jette une lumière nouvelle, tout spécialement l'histoire de la *Glossa ordinaria* et l'activité littéraire d'André de Saint-Victor. Les *Recherches de Théol. anc. et méd.* ont eu la primeur de cette étude (voir *Bull.* III, n° 844). Tout le livre est solidement bâti sur une connaissance directe des sources, inédites aussi bien qu'imprimées. Mais évidemment il y a encore beaucoup à faire avant de pouvoir écrire une histoire complète et définitive de l'exégèse médiévale, qui a été jusqu'ici fort négligée. M[lle] S. compare l'histoire des gloses bibliques avec celle des gloses canoniques qui est beaucoup mieux connue. Elle a demandé à M. H. Kantorowicz une note sur le développement de ces gloses de Justinien et du droit canonique (p. 36-39). B. B.

158. E. R. Curtius. *Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter.* — Romanische Forschungen 57 (1943) 290-309.

Cette étude philologique est à rattacher aux travaux précédents de M. C., en particulier à ceux sur le concept de théologie (voir *Bull.* IV, n[os] 1909-1910). Qu'entendait le moyen âge par « philosophie » ? M. C. y distingue différentes conceptions, se recouvrant parfois en partie, qui remontent à l'antiquité païenne et chrétienne. Sous l'influence de l'école d'Alexandrie, des apologètes, de l'histoire ecclésiastique, la doctrine chrétienne devient l'équivalent de la véritable philosophie ; les patriarches sont les philosophes, comme aussi la vie monastique est une philosophie. D'autre part, philosophie signifie encore toute connaissance : le philosophe est l'homme cultivé. Et comme la rhétorique — dont fait partie la poésie — représente l'idéal de la culture intellectuelle, philosophie devient synonyme de rhétorique et de poésie. Les sciences scolaires sont une préparation à la philosophie ; mais la valeur qu'on accorde aux arts libéraux les fait aussi inclure dans la philosophie elle-même.

Le renouveau aristotélicien du XIII[e] siècle mit fin — pas radicalement toutefois — à cette multiplicité de sens larges. Saint Thomas trancha : *Septem*

artes liberales non sufficienter dividunt philosophiam theoricam (*In Boethium De Trinit.*, q. 5, a. 1, ad 3). La philosophie redevint une science stricte.

L'étude de M. C., très intéressante pour la compréhension de l'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge, serait à élargir. H. B.

159. C. Charlier O. S. B. *Les manuscrits personnels de Florus de Lyon et son activité littéraire.* — Mélanges E. Podechard (voir *Bull.* V, nº 140) 71-84.

On connaît l'importance de la bibliothèque capitulaire, du scriptorium et de l'activité littéraire de Lyon à l'époque carolingienne. On sait aussi que le diacre Florus y a joué un rôle de premier plan. Il est même assez généralement reçu aujourd'hui que Florus fut l'animateur et l'auteur de l'ensemble des productions théologiques lyonnaises publiées de son vivant. Nous avons eu l'occasion déjà de signaler cette situation, qui n'est d'ailleurs pas une anomalie au IXe siècle. Mais, pour ce qui est de Florus, dom C. inaugure par cet article une série de recherches qui ouvrent des perspectives inespérées et seront grosses de conséquences. Ayant pu examiner à loisir les trésors conservés encore aujourd'hui à Lyon, il a pu confirmer avec certitude l'existence d'un grand nombre d'autographes de Florus et de manuscrits patristiques annotés par lui : plus de quarante jusqu'à présent.

Dom C. signale brièvement les principales conséquences de ses découvertes, en promettant d'y revenir plus longuement. D'abord, nous pouvons nous rendre compte des particularités de l'écriture de Florus, ainsi que de sa technique de travail. Ensuite, et sur la base même de ces constatations, nous pouvons résoudre bien des problèmes d'authenticité, dont quelques-uns sont déjà touchés dans cet article. Enfin les œuvres inédites pourront être identifiées avec certitude.

En appendice, dom C. dresse une liste provisoire des manuscrits d'origine lyonnaise connus : une centaine, allant du Ve au IXe siècle. M. C.

160. C. Lambot O. S. B. *Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais.* Textes en majeure partie inédits (Spicilegium sacrum Lovaniense, 20). — Louvain, Specilegium sacrum Lovaniense, 1945 ; in 8, xxiv-685 p. Fr. 250.

Ce livre est attendu depuis plusieurs années. Il répond pleinement à notre espoir et le premier volume fait bien augurer du second, qui « sera consacré aux questions historiques, littéraires et doctrinales » (p. IX). L'étrange Godescalc a intrigué bon nombre d'historiens du moyen âge, et ceux qui s'intéressaient spécialement à la renaissance carolingienne auraient bien voulu en savoir davantage sur son activité littéraire et sa pensée. Mais on désespérait d'en trouver jamais d'autres traces que les quelques fragments et échos éparpillés dans Migne. Les heureuses découvertes du regretté dom G. Morin (voir *Bull.* II, nº 21) et de dom L. (voir *Bull.* II, nº 753) ont comblé nos désirs au delà de tout espoir. Non seulement elles nous révèlent un nouveau Godescalc, plus ardent, plus universel et plus original, mais surtout elles jettent sur la culture du IXe siècle un jour inattendu.

Dans l'introduction du présent volume, dom L. décrit en détail les manuscrits *Berne Ville 83* et *584*, qui contiennent les nouveaux textes, ainsi que quelques autres manuscrits déjà utilisés antérieurement : *Bruxelles Bibl. roy. 1831-33* et *5576-5604*, *Leyde Univ. Voss. lat. Q. 17*, *Paris Nat. lat. 12292*, *Vat. lat. 7803*.

L'édition elle-même s'ouvre par les « témoignages contemporains sur la doctrine et les écrits de Godescalc » : Raban Maur, Loup de Ferrières, Hincmar de Reims (en partie d'après *Bruxelles Bibl. roy. 1831-33*), Jean Scot (d'après *Paris Nat. lat. 13386*), Amolon de Lyon, le *De tribus epistolis*. En cours de route, dom L. en dégage les fragments ou citations de Godescalc, — au nombre de vingt-quatre, — conservés par Hincmar et Jean Scot. Dom L. ne les a pas groupés ensemble. On comprend qu'il ait hésité à les isoler de leur contexte historique. Nous le regrettons néanmoins. Puis suivent la lettre à Loup (d'après *Vat. lat. 7803*), la *Confessio* dite *brevior* (d'après *Paris Nat. lat. 12292*) et la *Confessio* dite *prolixior*.

La deuxième section contient les « opuscules théologiques découverts par dom G. Morin » dans *Berne Ville 584*. C'est une longue série de petits traités, de notes, d'extraits patristiques touchant la Trinité, l'âme, la prédestination, la rédemption, l'eucharistie (à savoir les *Dicta* attribués naguère à Hériger de Lobbes), la résurrection des morts et d'autres questions. Ces écrits sont du plus haut intérêt et se présentent dans le manuscrit sous forme de compilation. Dom L. l'a heureusement reproduite telle quelle, — tout en numérotant et en délimitant éventuellement les pièces, — sans chercher à y introduire un plan logique ou chronologique.

La troisième section de l'édition nous livre les « opuscules grammaticaux » de *Berne Ville 83*. Plusieurs fragments en ont été publiés jadis anonymement par H. Hagen. Ils forment dans le manuscrit un ensemble, véritables mélanges, dont l'auteur est certainement Godescalc. On y rencontre un peu de tout : notes sur divers éléments grammaticaux, critiques parfois acerbes de textes poétiques, scripturaires, liturgiques, hagiographiques.

La tâche de l'éditeur n'était certes pas facile ; la recherche des sources était souvent malaisée. Dom L. s'en est acquitté fort bien. Un véritable luxe d'*Indices* termine le volume. Après les tables classiques des manuscrits et des ouvrages cités, nous disposons d'une *Table des citations* (p. 522-557), extrêmement détaillée : citations bibliques, citations liturgiques, textes conciliaires, citations patristiques. Suivent une *Table des auctoritates* par *initia*, une *Table des schedulae et sections*, également par *initia*, une *Table alphabétique des noms propres et des matières*, enfin une *Table des mots et expressions*.

Dom L. a voulu, par tout cet appareil d'érudition, par ces apparats critiques minutieux, par ces tables exhaustives, par l'insertion dans son volume, — ce qui au premier abord nous déconcerte un peu, — des témoignages contemporains, mettre son lecteur à même de juger, en connaissance de cause et dès avant la publication du second volume, de l'authenticité et de la portée des textes découverts. Il lui a fallu beaucoup de patience, de persévérance et d'efforts pour nous mettre en mains un tel instrument de travail. Son édition est un modèle. Nous espérons que d'autres s'en inspireront. M. C.

161. W. Schröder. *Die Verwantschaft der althochdeutschen Glossen zu Gregors Homilien.* — Beitr. Gesch. deutschen Sprache u. Liter. 65 (1941) 1-105.

M. S. étudie les divers témoins des glossaires grégoriens, d'une part les recueils non mélangés (*Selbständige Homilienglossare*), — ce sont les groupes 674, 670, 673, — d'autre part les recueils mixtes (*Homilienglossen in fremden Glossaren*), soit les groupes 677, 1170, 1195, 675, 678. L'examen porte sur la tradition manuscrite, les interdépendances et sur les particularités linguistiques et grammaticales. M. S. met ces recueils en rapport avec les glossaires profanes, — notam-

ment l'*Abrogans*, — et les traducteurs bavarois, et conclut que saint Grégoire le Grand est en somme le premier auteur non profane exploité en vue de compléter les glossaires existant. M. C.

162. F. Holthausen. *Altenglische Interlinearversionen lateinischer Gebete und Beichten.* — Anglia 65 (1941) 230-254. Xe s.

Publication, d'après *Brit. Mus. Arundel 155*, de 28 prières et formules de confession latines, accompagnées de la traduction en vieil-anglais. M. H. les date du Xe siècle. M. C.

163. F. Holthausen. *Zu alt- und mittelenglischen Texten.* — Beiblatt zur Anglia 53 (1942) 37-39.

Sous le n° 1, M. H. signale quelques corrections à faire dans l'édition des gloses du Psautier de *Lambeth Palace 427*, publiée en 1909 par U. Lindelöf. M. C.

164. M. Förster. *Zu den ae. Texten aus MS. Arundel 155.* — Anglia 66 (1942) 52-55.

Complète et corrige certaines informations de F. Holthausen (voir *Bull.* V, n° 163). Il signale notamment l'existence de la version vieille-anglaise du n° 17, *Oratio Sancti Augustini* (en réalité *Alcuini*), — omise par M. Holthausen comme « unglossiert », — dans plusieurs manuscrits, et même aux f. 175^b-177^b de *Brit. Mus. Arundel 155*, utilisé par l'éditeur. M. C.

165. M. Förster. *Zur Liturgik der angelsächsischen Kirche.* — Anglia 66 (1942) 1-51.

Après quelques pages intéressantes sur l'histoire de la formule latine du *Confiteor*, M. F. fait connaître 9 textes en vieil-anglais. Le dernier est connu sous le nom de *oratio poetica*, mais est, en réalité, une confession. M. C.

166. F. Weigle. *Rather-Fragmente.* — Quellen Forsch. italien. Arch. Biblioth. 32 (1942) 238-242.

M. W. fait connaître un troisième fragment (cf. *Bull.* IV, n° 682) de l'*Excerptum ex dialogo confessionali* de Rathier de Vérone. M. C.

167. C. Erdmann. *Das Ottonische Reich als Imperium Romanum.* — Deutsches Archiv Gesch. Mittelalt. 6 (1943) 412-441.

M. E. analyse successivement la pensée de Hrosvitha de Gandersheim, de Gerbert de Reims, d'Adso de Montier-en-Der, d'Odilon de Cluny. Il met spécialement en relief l'évolution de Gerbert et la doctrine, souvent mal comprise, d'Odilon. Ces quatre écrivains de la seconde moitié du Xe et du début du XIe siècle ont joué un rôle appréciable dans l'élaboration de la doctrine politique du moyen âge, notamment de la conception d'un empire romano-chrétien, clef de voûte de l'ecclésiologie politique. M. C.

XIe s. **168.** J. Leclercq O. S. B. *Prédicateurs bénédictins aux XIe et XIIe siècles.* — Revue Mabillon 33 (1943) 48-73.

Dom L. tire de l'oubli quelques prédicateurs, abbés ou simples moines, s'adressant à des confrères. D'abord, un anonyme du XIe siècle, que l'on a pris tantôt pour Chrétien, abbé de Saint-Pierre, tantôt pour Barthélemy de Cluny, mais qui, en réalité, est Guillaume de Merle, moine de Saint-Évroult, dont plusieurs manuscrits (*Paris Nat. lat. 2279, Alençon 149*, etc.) ont conservé 124 sermons ; où l'on voit juxtaposés, sans aucune opposition, les *philosophi* et les *sancti*. Dom L. étudie ensuite Guillaume, de l'abbaye de Saint-Germer de Flay, dont 13 sermons sont consignés dans *Paris Maz. 771*. Le même manuscrit contient deux longs sermons d'un troisième moine, Thomas, abbé de Morigny de 1109 à 1139, et un sermon d'un quatrième resté anonyme. Autant de témoins de la spiritualité bénédictine du temps et d'un genre littéraire qui se sépare de l'homélie antique et annonce le sermon médiéval proprement dit, tel qu'il sera codifié dans les *Artes praedicandi* de la seconde moitié du XIIe siècle. De longs extraits permettent d'apprécier en ces moines « un idéal monastique très pur et une belle culture humaine ». O. L.

169. E. Rösser. *CR de U. Lewald, An der Schwelle der Scholastik. Bonizo von Sutri und das Kirchenrecht seiner Tage* (voir *Bull.* IV, no 737). — Theologische Revue 40 (1941) 203-206.

M. R. ne fait que des critiques de détail sur la première partie de l'étude. Mais, au sujet des empêchements de mariage traités dans la seconde partie, il suggère de très judicieuses corrections et additions. J. L.

XIIe s. **170.** C. Spicq O. P. *Pourquoi le moyen âge n'a-t-il pas davantage pratiqué l'exégèse littérale ?* — Les sciences philos. et théol. 1 (1941-42) 169-179.

Deux raisons, d'après le P. S., ont empêché les exégètes du moyen âge de pratiquer davantage l'exégèse littérale : la force du courant allégorisant qui provenait des Pères et la polémique contre les Juifs. N'y en aurait-il pas une troisième ? Ne faudrait-il pas aussi tenir compte de la tendance des théologiens du XIIIe siècle à chercher dans la Bible des arguments et à y introduire leurs spéculations ? Je me demande aussi s'il n'y a pas une certaine confusion entre exégèse scientifique et exégèse littérale. Saint Jérôme est certes un commentateur qui use de tous les moyens scientifiques qui étaient à sa portée. Mais peut-on, comme semble le faire le P. S., en faire le promoteur d'une exégèse exclusivement littérale ? B. B.

171. E. Elorduy S. J. *La motivación de la virtud en la edad media.* — Revista española Teología 3 (1943) fasc. 2, p. 63-113.

Dans le développement de la théorie des vertus aux XIIe et XIIIe siècles le P. E. distingue trois écoles : l'école augustinienne de Guillaume de Saint-Thierry, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, ne connaissant que les vertus surnaturelles ; les « innovations erronées », à savoir le système « naturaliste » — entendez philosophique — d'Alain de Lille, de Simon de Tournai et le système « dualiste » de la faculté des arts de Paris aux approches de 1250, qui distingue le point de vue du philosophe et celui du théologien ; et enfin la

position des grands maîtres du XIIIe siècle : Guillaume d'Auxerre, Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin. L'étude de ces derniers auteurs est assez personnelle ; mais celle des auteurs précédents se réduit à reprendre et à juger d'un point de vue dogmatique assez étroit les textes édités au cours des dernières années. O. L.

172. A. ZYCHA. *CR de E. Schmieder, Geschichte des Arbeitsrechts im deutschen Mittelalter* (voir *Bull.* IV, nº 794). — Göttingische gelehrte Anzeigen 202 (1940) 368-374.

Critique impitoyable du travail de M. Schmieder. Emploi dans un sens trop large de termes techniques tels que *Arbeitsrecht, Betrieb, Arbeitsgemeinschaft*, énoncé de thèses nouvelles sans preuves suffisantes, ignorance de la littérature du sujet. J. I.

173. L. OTT. *Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa Sententiarum.* — Scholastik 18 (1943) 78-90, 219-239.

M. O. établit solidement que la *Summa Sententiarum* a sous les yeux le traité sur la Trinité de Gauthier de Mortagne (PL 209, 575-590). Tantôt elle le transcrit presque littéralement, tantôt elle le remanie. Toutefois elle utilise encore d'autres sources : Hugues de Saint-Victor, Pierre Abélard, les *Sententiae divinae paginae* de l'école d'Anselme de Laon. O. L.

174. FR. STEGMÜLLER. *Die Quellen der « Sententiae Varsavienses ».* — Divus Thomas (Piac.) 46 (1943) 375-384.

En éditant les *Sententiae Varsavienses* (voir *Bull.* IV, nº 815), M. S. en datait la plus grande partie des années 1120-1125 et était porté à les attribuer à Guillaume Gifford, évêque de Winchester (1100-1129). M. B. Geyer lui écrivit que l'ouvrage utilisait certainement la première édition de la *Theologia scholarium* de Pierre Abélard, qui date de 1125, et que dès lors il était invraisemblable que le vieil évêque de Winchester ait eu le temps ou le goût de l'exploiter, en la remaniant, dans un ouvrage à lui. M. S. s'est rendu à ces raisons et nous donne ici le résultat détaillé de ses confrontations de textes. Les *Sent. Vars.* ont certainement utilisé la *Theologia scholarium*, mais surtout le traité sur la Trinité de Gauthier de Mortagne (PL 209, 575-590), dont malheureusement on ne connaît pas la date précise. Toutefois, elles ne connaissent pas encore la troisième édition de la *Theologia scholarium*, parue en 1137. On peut même ajouter que les *Sent. Vars.* sont antérieures à 1136, car une note marginale du manuscrit de Varsovie contient une dédicace à *Magister Albericus*, Albéric de Reims qui, en 1136, cessa d'être maître à Reims pour être promu à l'archevêché de Bourges. O. L.

175. A. LANDGRAF. *Studien zur Theologie des zwölften Jahrhunderts.* — Traditio 1 (1943) 183-222.

Ce titre générique couvre deux études d'ordre disparate.

La première intéresse l'histoire du nominalisme. Mgr L. cite nombre de théologiens de la fin du XIIe siècle et du début du XIIIe (tels Pierre de Capoue, Pierre le Chantre, la Somme anonyme de *Vat. lat. 10754*) parlant, à propos

de questions spécifiquement théologiques, de *nominales* opposés aux *reales*. Il ne s'agit cependant pas d'une école déterminée ou d'un système proprement dit. Car, si l'on rencontre des nominalistes chez les porrétains, plusieurs Gloses sur les Sentences du Lombard (*Paris Maz. 758*, la Glose du Pseudo-Pierre de Poitiers, les Sentences d'Udo) attestent que le maître des Sentences faisait de larges concessions aux idées nominalistes, sans qu'il soit question chez lui d'un corps de doctrine organisé.

La seconde étude est consacrée aux Sentences de Robert Pullus, dont Mgr L. établit d'abord le plan général. Pierre Lombard les a-t-il connues ? Il y a certainement chez lui des allusions à des théories de Robert, mais la parenté littéraire est vague, contrairement à ce qui se voit au sujet de la *Summa Sententiarum* ; le Lombard n'a peut-être connu les théories de Robert que par ouï-dire. Robert a-t-il connu les œuvres d'Abélard ? Incontestablement : non seulement il a eu sous les yeux des œuvres de l'école abélardienne, mais aussi la seconde rédaction de la *Theologia scholarium*. Si l'on connaissait la date précise de celle-ci, on pourrait fixer celle des Sentences du maître anglais. On sait que le P. F. Pelster les place avant 1142 (voir *Bull.* III, nº 469). O. L.

176. FR. CHATILLON. *Regio dissimilitudinis.* — Mélanges E. Podechard (voir *Bull.* V, nº 140) 85-102.

Poursuivant une étude amorcée par M. A. E. Taylor (cf. *Bull.* II, nº 946), M. Ch. constate que l'expression *regio dissimilitudinis*, rencontrée dans les *Confessions* de saint Augustin, est empruntée à la traduction latine des *Ennéades* de Plotin et s'associe à la *regio longinqua* de la parabole de l'enfant prodigue (*Lc.* 15, 13). Elle est donc le *τόπος τῆς ἀνομοιότητος* des néoplatoniciens, le lieu où s'embourbent les âmes qui ont perdu la « ressemblance » avec la divinité.

L'expression se retrouve aux XIIe et XIIIe siècles, sous la plume de Jonas de Saint-Victor, Richard de Saint-Laurent, Hugues de Saint-Cher, et surtout chez Guillaume de Saint-Thierry et saint Bernard. M. Ch. établit que ces deux derniers ne sont pas redevables au seul texte d'Augustin, mais qu'ils ont dû avoir sous les yeux une traduction des textes de la *Politique* de Platon et des *Ennéades* de Plotin. O. L.

177. A. WILMART O. S. B. *Le dialogue apologétique du moine Guillaume, biographe de Suger.* — Revue Mabillon 32 (1942) 80-118.

Édite d'après *Oxford Queen's Coll. 348*, f. 16-47, une longue pièce, sous forme de dialogue, du moine Guillaume, ancien secrétaire de Suger, en faveur de son abbé actuel Odon de Deuil. Ce qui prouve combien il est faux de voir en ce moine une victime d'Odon, successeur de Suger. O. L

178. A. LANDGRAF. *Ein neuer Fund zur Kommentierung des Paulinenkommentares des Petrus Lombardus.* — Biblica 25 (1944) 50-61.

Bamberg Staatsbibl. Bibl. 132 contient un commentaire incomplet sur les épîtres pauliniennes. A en juger par les *incipit* et les *explicit* de chacune des épîtres, ce commentaire semble n'être qu'une variante des *Collectanea* de Pierre Lombard. En réalité, il contient nombre de *quaestiones* insérées dans la Glose et dont trois sont connexes au texte du Lombard. Ce n'est cependant pas un commentaire proprement dit des *Collectanea*, comme le sera celui d'Étienne Langton. Comme il ignore encore les décrétales d'Alexandre III (1180), on peut conclure qu'il est antérieur à cette date. O. L.

179. S. Kuttner. *Les débuts de l'école canoniste française.* — Studia et Documenta Historiae et Iuris 4 (1938) 193-204.

La liste des écrits des premiers canonistes français, déjà édités ou découverts par l'auteur, lui permet de tracer le profil historique d'une école française de 1169 à 1210. Activité prodigieuse dans le genre *Summae* ; les *Distinctiones* et les *Quaestiones* sont également représentées, mais dans une moindre proportion. Les Français semblent dominer les Bolonais dans le domaine de la procédure. La plupart de ces écrits sont anonymes. Il y a des influences bolonaises, mais les liens étroits qui unissent canonistes, théologiens et philosophes sont cause d'un rapide détachement d'influence étrangère. L'école décrétiste française ne survit pas aux premières années du XIIIe siècle. Le droit civil romain lui fait perdre ses caractéristiques propres. J. L.

180. A. Landgraf. *A Quaestio by Master Udo.* — Traditio 2 (1944) 491-492.

Signale une question dans les *Sententiae* d'Udo qui se lit, en toutes lettres, dans la collection de questions de *Londres Brit. Mus. Harley 3855.* Quel est l'emprunteur ? Rien jusqu'ici n'autorise une solution. O. L.

181. M.-T. d'Alverny. *L'obit de Raoul Ardent.* — Arch. Hist. doctr. littér. Moyen Age 13 (1940-42) 403-405.

On savait que Raoul Ardent avait vécu à la fin du XIIe siècle. Une note à peu près contemporaine, relevée par Mlle d'A. dans *Paris Nat. lat. 3229* (*Speculum universale* de Raoul Ardent, l. 1-8) et dans *Paris Nat. lat. 3242* (extraits des l. 9-14), permet de fixer au 12 septembre la mort du théologien. Aux manuscrits connus, Mlle d'A. ajoute *Paris Nat. lat. 3240*, qui est la continuation du ms. *3229* cité plus haut, de la fin du XIIe siècle comme celui-ci. O. L.

182. D. A. Callus O. P. *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford* (From the Proceedings of the British Academy, vol. 29). — London, H. Milford, 1944 ; in 8, 55 p. Sh. 7.

La condamnation de certains écrits d'Aristote au concile de Paris, en 1210, atteste l'existence, dans les écoles parisiennes, d'un enseignement aristotélicien au début du siècle. Mais quand Aristote fut-il introduit dans les chaires d'Oxford ? Le P. C. s'est livré, à ce sujet, à de patientes recherches couronnées de succès. Certes Aristote est utilisé par plusieurs écrivains de la fin du XIIe siècle, tels Roger de Hereford, Daniel de Morley, Alexandre Neckam, Alfred de Sareshel ; rien n'indique cependant que leurs écrits résultent d'un cours professé à l'université. Mais en étudiant le *curriculum vitae* d'autres écrivains, tels S. Edmond de Cantorbéry, Jean de Londres et surtout Jean Blund, le P. C. parvient à fixer aux années 1206-1209 environ l'entrée d'Aristote dans les écoles d'Oxford. La rapide et profonde diffusion de l'aristotélisme à la faculté des arts est attestée par les écrits de Robert Grosseteste et d'Adam de Buckfield, et à la faculté de théologie par les premiers maîtres dominicains et franciscains Richard Fishacre, Thomas d'York, Richard Rufus.

Cette monographie, extrêmement riche en informations sur chacun des auteurs, jette une vive lumière sur la vie intellectuelle anglaise au cours du XIIIe

siècle tout entier. Il faut signaler spécialement la notice consacrée à Jean Blund et à son traité *De anima*, que le P. C. a repéré dans *Cambridge St. John's Coll. 120* ; de même ce qui est dit des diverses manières d'exploiter Aristote : gloses, questions, commentaires, abrégés, extraits, dont le P. C. cite de nombreux exemples. O. L.

183. L. TONDELLI. *Gli inediti dell' abate Gioacchino da Fiore.* — Archivio storico per la Calabria e la Lucania 12 (1942) 1-12.

Après quelques notes sur les éditions récentes d'œuvres de Joachim, M. T. fait un relevé critique des principaux inédits. M. C.

184. J. BIGNAMI-ODIER. *CR de L. Tondelli, Il Libro delle Figure dell' abate Gioacchino da Fiore* (voir *Bull.* IV, nº 1102). — Biblioth. École Chartes 103 (1942) 249-253.

Mme B.-O. se range plutôt parmi les négateurs de l'authenticité (cf. *Bull.* IV, nos 1103-1108). Le manuscrit du *Liber figurarum* paraît postérieur à Joachim, son style trop évolué. On pourrait attribuer l'œuvre à quelque disciple. Rien n'empêche cependant d'attribuer à Joachim les figures qu'on retrouve ailleurs dans ses œuvres. M. C.

185. M.-T. D'ALVERNY. *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle.* — Arch. Hist. doctr. littér. Moyen Age 13 (1940-42) 239-299.

Mlle d'A. édite ici (p. 280-299), d'après *Paris Nat. lat. 3236 A*, un curieux traité, d'une orthodoxie suspecte, sur le sort de l'âme humaine dans l'au-delà. L'auteur anonyme veut unir au dogme catholique le néoplatonisme arabe : Avicenne, Avicebron, le *Liber de causis* et Algazel, dont il subit fort l'influence. Il devait vivre en Espagne, au début du courant avicennien, comme Gundissalinus. Selon lui, l'âme une fois séparée remonte vers Dieu en deux étapes de dix degrés chacune, la seconde coïncidant avec les chœurs des anges. De même, elle tomberait en enfer par dix degrés, à travers les orbes des planètes.

L'édition et l'exposé doctrinal, très bien documentés, poussent fort loin la recherche des sources et des parallèles. Mlle d'A. reproduit ici en photographie deux dessins du manuscrit, qui traduisent la doctrine de manière intuitive. Cet article présente beaucoup d'intérêt pour l'histoire de l'astrologie et de l'eschatologie, et pas seulement dans ce petit traité nouvellement exhumé.

H. P.

XIIIe s. **186.** J. LECLERCQ O. S. B. *La royauté du Christ dans les lettres des papes du XIIIe siècle.* — Revue histor. Droit franç. et étr., série IV, 21 (1942) 112-120.

Selon les lettres des papes du XIIIe siècle, le Christ, roi des rois, est la source du pouvoir des souverains, leur modèle, leur juge. Ils lui doivent honneur et obéissance, comme des vassaux à leur suzerain. Le pape, son vicaire, intervient auprès des princes au nom du *Rex pacificus*, surtout en vue de la paix, condition du bien religieux, notamment pour la Terre sainte qui appartient au Sauveur à un titre tout spécial. La doctrine de la royauté de Jésus renferme un contenu juridique précis, application au Christ des idées féodales sur la royauté tempo-

relle. Elle a de nombreuses répercussions, par exemple dans le droit de guerre, le droit de propriété du Christ, du pape ou des chrétiens. H. P.

187. F. Gillmann. *Magister Silvester als Glossator. Nachtrag.* — Archiv kathol. Kirchenrecht 112 (1932) 99-110.

Le texte de la *Compilatio III* avec *Apparatus*, conservé dans *Bamberg Staatsbibl. Can. 19*, a de nombreuses gloses précédées ou suivies d'un *s*. Il faut les attribuer à Maître Sylvestre. J. L.

188. F. Gillmann. *Des Laurentius Hispanus Apparat zur Compilatio III. auf der staatlichen Bibliothek zu Bamberg.* — Mainz, Kirchheim, 1935 ; in 8, 144 p. Mk. 4.

L'*Apparatus* de la *Compilatio III*, conservé dans *Bamberg Staatsbibl. Can. 19*, doit être attribué à Laurent d'Espagne. Telle est la thèse défendue par M. G. Sans doute certaines gloses ne sont pas de cet auteur, mais l'ensemble, tel qu'il se présente, doit lui être attribué. Cet *Apparatus* aurait été écrit à Bologne avant 1215. J. L.

189. F. Gillmann. *Bruckstücke des Laurentius Hispanus-Apparats zur Comp. III. in der Landesbibliothek zu Kassel.* — Archiv kathol. Kirchenrecht 117 (1937) 436-452.

Des extraits de l'*Apparatus* de la *Compilatio III* attribué à Laurent d'Espagne (voir *Bull.* V, n° 188) se retrouvent dans *Kassel Landesbibl. Codex jur. 11*. L'intérêt de ce manuscrit réside dans le fait que le texte de l'*Apparatus* est souvent meilleur que celui de *Bamberg Staatsbibl. Can. 19*. M. G. relève tous les cas où le codex de Kassel corrige celui de Bamberg. J. L.

190. G. Post. *Additional Glosses of Johannes Galensis and Silvester in the Early Tancred or so-called Laurentius-Apparatus to Compilatio III.* — Archiv kathol. Kirchenrecht 119 (1939) 365-375.

M. P. n'admet pas la thèse de F. Gillmann (voir *Bull.* V, n° 188). Rien ne permet d'attribuer cet *Apparatus* à Laurent d'Espagne. Jean de Galles et Sylvestre d'Espagne ont une part — inégale sans doute — dans sa rédaction. D'après M. P. ces trois auteurs auraient usé des notes de cours de Tancrède pour composer l'apparat. Celui-ci deviendrait donc le premier *Apparatus* de la *Compilatio III* de Tancrède. Mais, il faut bien l'avouer, cette hypothèse de M. P. ne repose sur aucune base positive. J. L.

191. F. Gillmann. *Tankrede oder Laurentius Hispanus früherer Apparat zur Compilatio III in der Staatlichen Bibliothek zu Bamberg?* — Archiv kathol. Kirchenrecht 120 (1940) 201-224.

Réplique à l'article de G. Post (voir *Bull.* V, n° 190). La part de Jean de Galles est minime. Celle de Sylvestre d'Espagne également. M. Post est trop absolu quand il attribue à Sylvestre d'Espagne toutes les gloses où se retrouve le verbe *exaudire*. M. G. donne de nombreux exemples qui infirment cette thèse. Il reste donc que l'*Apparatus* peut être attribué à Laurent d'Espagne. M. Post n'apporte aucune preuve qui lui permette de l'attribuer à Tancrède.

J. L.

192. G. Ermini. *Caratteri della sovranità temporale dei papi nei secoli XIII e XIV.* — Zeitschr. Savigny-Stift. Rechtsgesch. 58, kan. Abt. 27 (1938) 315-347.

La période qui s'écoule d'Innocent III au cardinal Gilles Albornoz est très importante pour l'histoire de la souveraineté temporelle du pape. Au concept de souveraineté dérivant du droit de propriété, on tente de substituer celui de souveraineté qui inclut un ensemble de droits et de devoirs. De là la distinction entre *terrae immediate subiectae* et celles *mediate subiectae*. Seules les premières intéressent l'auteur. Elles se divisent en deux catégories : celles sur lesquelles le pape exerce le *demaneum* et le *dominium* dans le sens féodal ; celles dont le *demaneum* revient au Saint-Siège et le *dominium* effectif à un organisme communal. L'auteur étudie les applications de ces principes et l'organisation des différentes conceptions de souveraineté. J. L.

193. Diego Garcia. *Planeta.* Edición, introducción y notas por M. Alonso S. I. (Patronado Raimundo Lullo, Instituto Francisco Suárez, serie D, 1). — Madrid, Consejo superior de investigaciones cientificas, 1943 ; in 4, 497 p. et 9 pl. Pes. 45.

Le P. A. a déjà publié en bonne partie ce qu'il expose ici sur la biographie de Diego de Campos (voir *Bull.* IV, nº 1206). Né vers 1140, clerc, chancelier du roi de Castille depuis 1192 jusqu'à sa mort en 1218, Diego aurait étudié la théologie à Paris. Le P. A. l'identifie, à juste titre semble-t-il, avec Diego García et fait de longues recherches sur sa famille. Puis il esquisse la physionomie morale et littéraire de l'auteur, d'après son écrit. Ame très religieuse, enthousiaste des études théologiques et scripturaires, Diego est aussi un moraliste sévère, qui fustige les mœurs et les vices de son temps. Le P. A. note les données les plus intéressantes éparpillées dans ce vaste livre, les remarques de l'auteur sur la France où il a voyagé, et les manifestations de son patriotisme espagnol. Comme écrivain, Diego a un grand souci de style, mais pensée, style et vocabulaire sont souvent recherchés. Sur les œuvres de Diego en dehors du *Planeta*, le P. A. a publié un article repris ici, mais qui n'intéresse pas ce *Bulletin* : *El Canciller Diego García de Campos y el Cantar de Mio Cid*, dans *Razón y Fe* 126 (1942) 477-494.

Le *Planeta* tient son nom de sa division en sept livres, comme il y a sept planètes. Les trois premiers livres sont consacrés au Christ roi, le 4e à Marie médiatrice, le 5e à S. Michel et aux anges gardiens, le 6e à l'âme du Christ et à l'âme fidèle, le dernier à la paix. Ce n'est pas un manuel de théologie, mais un ouvrage de nature ascétique, un témoin du dogme et de la théologie de son époque. Par les sujets traités, il manifeste ses principales dévotions.

Quant à l'édition elle-même, le P. A. connaît trois manuscrits du *Planeta* : *Madrid Bibl. nac. Va-5-8* (*10108*), du XIIIe s. (= A), et *13088*, copie du XVIIIe s., puis *Osma Cathédr. 127* (= B), du XIVe s. A et B proviennent tous deux indépendamment d'une même source qui n'est pas l'autographe. En général, l'éditeur suit A, mais il le corrige par B quand il le juge nécessaire. Il se réfère aux folios de A, et non aux pages et aux lignes de l'édition. C'est vraiment très peu pratique. Il reproduit servilement la ponctuation de A. En conséquence, les phrases sont hachées de points et de majuscules. Il conserve aussi la graphie du manuscrit, à la seule exception des *u* (dans *nouum*, *amauit*, par exemple). Les fautes typographiques ne manquent pas. Tout cela s'ajoutant au style qui n'est déjà pas facile, met la patience du lecteur à une dure épreuve. Le P. A.

a rehaussé cet ouvrage de photographies du très beau manuscrit A. Malheureusement, le curieux qui collationne ces photographies avec leur transcription constate des différences, assez minimes sans doute mais de mauvais augure. Ainsi, p. 382, 12, le P. A. oublie *mediante* et introduit une inversion : *archangelo Michaele*. De même, p. 456, 3, *panem* : *pacem*, et p. 456, 22, *eius* : *ipsius*. Voir aussi *Bull.* V, n° 205. Malgré ces inconvénients, le P. A. nous offre un bel ouvrage, intéressant pour la théologie, la philologie, l'histoire, et si bien présenté typographiquement qu'on ne croirait pas qu'il a paru en pleine guerre. Le P. A. y a ajouté de bonnes tables des noms et des sujets importants. H. P.

194. M. Zalba S. J. *El valor económico en los escolásticos.* — Estudios eclesiast. 18 (1944) 5-35, 145-163.

Le P. Z. précise la théorie de la valeur en économie politique, telle qu'elle se présente chez les « scolastiques », c'est-à-dire chez les théologiens depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours. Nous ne devons signaler ici que la théorie objectiviste de l'école dominicaine (saint Albert le Grand, dans ses paraphrases sur le livre V de l'Éthique ; saint Thomas d'Aquin en ses divers écrits) et la tendance subjectiviste de l'école franciscaine (saint Bonaventure, Duns Scot). O. L.

195. R. Ruth. *Das kanonische Zinsverbot.* — Beiträge zum Wirtschaftsrecht 1 (1931) 315-348.

L'Église, qui se montre hostile à tout intérêt dans le prêt à consommation, est plus large en ce qui concerne le prêt à la production. Cette interdiction de l'usure doit être rapprochée de la théorie des moralistes sur le juste prix. D'après l'auteur, il faut voir dans cette attitude de l'Église non seulement le souci de la moralité, mais aussi celui de ses intérêts matériels. J. L.

196. Amedeus [Teetaert] a Zedelgem O. F. M. Cap. *De manuscriptis franciscanis sparsis in Bibliothecis Germaniae et Austriae.* — Collectanea franciscana 13 (1943) 35-60.

Le P. T. relève les manuscrits franciscains mentionnés dans les catalogues récents des bibliothèques universitaires de Breslau et de Graz. Les auteurs les plus représentés sont Nicolas de Lyre et Jean de Galles. Notons une *Expositio in Apocalypsim* attribuée à Pierre de Candie dans *Breslau Univ. I. F. 83*. Ceci semble bien une nouveauté. H. P.

197. A. G. Little. *Franciscan Papers, Lists and Documents* (Publications of the University of Manchester, 284). — Manchester, University Press, 1943 ; in 8, xiii-262 p. Sh. 21.

Le regretté L. avait eu l'excellente idée de rassembler dans ce livre un certain nombre de ses multiples publications sur l'histoire des Franciscains en Angleterre, dispersées dans diverses revues et dans plusieurs volumes de mélanges. On peut y distinguer trois parties : d'abord onze articles étudiant notamment frère Guillaume d'Angleterre, compagnon de saint François ; les chroniques des Mendiants, et en particulier l'auteur de la Chronique de Lanercost ; puis un travail sur l'école franciscaine d'Oxford, mais qui ne dispense malheureusement pas de recourir à l'article bien connu sur le même sujet paru dans *Archivum francisc. histor.* 19 (1926) 803-874. Nous n'avons pas à nous arrêter davantage à deux études concernant ce *Bulletin*, où elles sont déjà recensées (I, nos 255 et

625). La première traite de Roger Bacon, et la seconde du rôle des Mendiants dans la fondation de la faculté de théologie à Cambridge. Il faut signaler un intéressant article (p. 98-121) sur les œuvres du franciscain Thomas Docking (vers 1260-70), grand commentateur de l'Écriture. L. énumère les œuvres de Thomas, leurs manuscrits et leurs sources ; puis, dans ces interminables paraphrases, il relève un certain nombre de passages remarquables et en reproduit de longs textes.

La deuxième partie de ce recueil est constituée par trois listes : des provinciaux, des chapitres provinciaux, des custodies et maisons franciscaines d'Angleterre. L'intérêt de ces travaux pour l'histoire littéraire des philosophes et théologiens franciscains anglais se passe de commentaires. Dans la première liste notamment, on rencontre des noms connus : Aymon de Faversham, Thomas Bungay, Jean Pecham, Roger Marston, Richard de Conington, Guillaume de Nottingham, Jean de Rodington etc. Et ce ne sont pas de simples litanies de noms, mais chacun comporte une notice plus ou moins étendue... Le livre se termine par l'édition de deux documents publiés pour la première fois : l'un concerne la juridiction des ordres mendiants en matière de confession, l'autre fournit le texte latin entrelardé d'anglais d'un sermon du XVe siècle sur la passion du Christ. L'ouvrage comporte plusieurs illustrations. Notons spécialement la photographie du répertoire des maîtres franciscains à Cambridge et une carte de la province franciscaine anglaise. A la fin, nous n'avons qu'un regret, c'est que, dans ce volume qui est probablement sa dernière œuvre, L. n'ait pas pu ou pas voulu rassembler un nombre encore plus grand de ses travaux dispersés, si nécessaires pour l'histoire de la philosophie et de la théologie médiévales en Angleterre. H. P.

198. M.-T. d'Alverny. *Le second commentaire de Thomas Gallus, abbé de Verceil, sur le Cantique des Cantiques.* — Arch. Hist. doctr. littér. Moyen Age 13 (1940-42) 391-402.

Le P. G. Théry (voir *Bull.* II, nº 782) avait prouvé qu'il devait exister un second commentaire de Thomas Gallus sur le Cantique des Cantiques, à placer en 1237, entre le premier, daté de 1224, et le troisième, composé en 1243 ; mais il n'avait pu en découvrir aucun exemplaire. Mlle d'A. a eu la bonne fortune d'en trouver un dans *Cambridge Corpus Christi Coll. 314*, avec l'explicit : *Actum Londini anno gratie 1238.* Une étude plus approfondie nous est promise à ce sujet. O. L.

199. R. Riaza, M. Torres López. *Versiones castellanas de las Decretales de Gregorio IX.* — Acta Congressus iuridici internationalis VII saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a Codice Iustiniano promulgatis, Romae 12-17 novembris 1934. Vol. III (Romae, Libreria Pontif. Instituti utriusque iuris, 1936 ; in 8, 475 p. L. 50) 291-296.

Présentation de trois manuscrits qui contiennent une traduction castillane de *Décrétales* de Grégoire IX : *Madrid Bibl. de Palacio 868* et *1967*, et *Escurial C-II-15.* Ce ne sont pas de simples traductions. Le fait d'avoir résumé ou simplifié semble indiquer que les auteurs cherchaient à propager ces textes dans un public assez étendu. L'édition de cette traduction a été faite par J. M. Mans Puigarnau (voir *Bull.* IV, nº 1266 ; V, nº 200). J. L.

200. *Decretales de Gregorio IX.* Versión medieval española publicada por J. M. Mans Puigarnau. Vol II, t. 1-2 ; Vol. III. — Barcelona, Universidad, Facultad de Derecho, 1942 et 1943 ; 3 vol. in 4, 536 et 198 p.

Ces deux volumes complètent l'édition commencée en 1939 (voir *Bull.* IV, n° 1266). La traduction castillane ne donne pas toutes les *Décrétales*. Elle se termine au L. V, tit. 11, cap. 13. Le troisième volume contient de nombreuses tables, indispensables pour l'utilisation de pareille édition : tables onomastique et toponymique, index alphabétique des titres latins, index des titres de la traduction et table générale des matières. J. L.

201. S. Kuttner. *Die Konstitutionen des ersten allgemeinen Konzils von Lyon.* — Studia et Documenta Historiae et Iuris 6 (1940) 70-131.

Avec beaucoup de minutie l'auteur reprend le problème fort embrouillé des canons du premier concile de Lyon. Il établit une comparaison entre les Constitutions d'Innocent IV, les *Chronica maiora* de Matthieu Paris et les 17 *Institutiones factae in concilio generali* du Registre vatican d'Innocent IV. Les différences notables entre ces documents, quant au nombre des canons et leur classement, s'explique par le fait que certains décrets ont été rédigés avant le concile et lus au concile, d'autres ont été rédigés provisoirement pendant le concile, d'autres seulement préparés pendant le concile. La rédaction définitive a été faite par un mélange de ces trois groupes et soumise à une dernière correction. On obtient ainsi un ensemble de 22 canons. J. L.

202. J. Leclercq O. S. B. *Un témoignage du XIIIe siècle sur la nature de la théologie.* — Arch. Hist. doctr. littér. Moyen Age 13 (1940-42) 301-321.

Dom L. édite ici (p. 307-321), d'après *Paris Nat. lat. 2117*, un intéressant *principium* anonyme sur les Sentences, qui daterait du milieu du XIIIe siècle. Il en signale les sources et en résume la doctrine. Ce document insiste sur la prééminence de la théologie, par rapport à la philosophie notamment, sur son caractère surnaturel, affectif, et sa fin pratique. H. P.

203. A. Landgraf. *Ein anonymes Werk aus dem Bereich des Odo Rigaud, O. F. M.* — Collectanea franciscana 13 (1943) 5-12.

Mgr L. cite plusieurs exposés où une parenté littéraire indéniable relie le Commentaire d'Odon Rigaud sur le livre IV des Sentences et le commentaire anonyme sur ce même livre de *Paris Nat. lat. 16406*, f. 153r-217v. Le savant médiéviste semble bien admettre que c'est Odon qui est la source. Nous avouons être plutôt d'un avis opposé : de même que, pour une autre partie de ce même manuscrit relative au péché originel, c'est bien l'anonyme qui est la source d'Odon (cfr *Bull.* IV, n° 1296). O. L.

204. Pierre d'Abernun of Fetcham. *Le Secré des Secrez.* Edited by O. A. Beckerledge (Anglo-Norman Texts, 5). — Oxford, B. Blackwell, 1944 ; in 8, LVIII-94 p. Sh. 30.

Le *Secret des Secrets* est une compilation du VIIIe siècle, faite probablement

en syriaque à partir de sources diverses. Aristote y est censé adresser par lettre à Alexandre le Grand des conseils de morale et des leçons de politique pour le gouvernement des rois. Il y exalte fort la libéralité.

Il existe deux traductions arabes du *Secret*: une brève, antérieure à 815, traduite en latin par Jean de Séville pendant le premier quart du XII[e] siècle, et une version longue, datant de 1220 environ, traduite en latin après 1227 par Philippe de Tripoli, puis par Roger Bacon vers 1257. Le *Secret* a joui d'un grand succès, comme le prouvent ses nombreuses traductions, imitations, adaptations dans les principales langues de l'Europe. Il y en a au moins six différentes en vieux-français et trois en anglo-normand. M. B. recherche son influence très étendue qui s'explique par l'attribution de l'ouvrage à Aristote.

C'est à l'une des traductions anglo-normandes que se consacre ce volume. Elle ne se conserve que dans *Paris Nat. fr. 25407* (XIII[e] s.), dont l'édition (p. 1-63) reproduit fidèlement les 2383 vers, bien fournis de notes. Puis M. B. en étudie la versification et la langue (phonétique, morphologie et orthographe). Il termine par un glossaire choisi des termes rares ou particulièrement intéressants (p. 84-93), avec traduction anglaise. Ceci est doublement utile pour les non-spécialistes.

L'auteur de la traduction est Pierre d'Abernun de Fetcham. Il n'est pas certain qu'il faille l'identifier avec Pierre de Pecham. Il suit en général le texte latin de Bacon, mais s'en détache parfois pour utiliser une autre version. Sa traduction en vers, postérieure à 1267, bien qu'elle omette plusieurs passages, pèche cependant plutôt par excès de fidélité à son modèle.

Autant que nous en puissions juger, M. B. nous offre un travail soigné.

H. P.

205. PEDRO HISPANO. *Obras filosóficas.* II : *Comentario al « De anima » de Aristoteles.* Edición, introducción y nótas por M. ALONSO S. I. (Instituto de filosofía « Luis Vives », serie A, 3). — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1944 ; in 8, 784 p. Pes. 55.

Le P. A. commence naturellement par nous renseigner sur la nouvelle œuvre de Pierre d'Espagne qu'il publie ici. Il refait la liste des écrits de Pierre, et l'amplifie même (voir *Bull.* IV, n° 1741). Ce sont pour la plupart des commentaires, dont beaucoup traitent de médecine. Puis le P. A. dresse la bibliographie des travaux concernant son auteur.

Le commentaire que voici sur le *De anima* est connu seulement par *Cracovie Univ. 726*, qui l'attribue expressément à Pierre d'Espagne. Il n'est poussé que jusqu'au livre II, c. 4. Pierre cite beaucoup les philosophes arabes et juifs. Il reprend à Avencebrol sa doctrine de la matière spirituelle et s'en sert dans les problèmes de la distinction entre l'essence et l'existence, puis à propos de l'individuation. Le commentaire égrène ses 225 questions sur la psychologie, avec maintes digressions. Le P. A. adopte une ponctuation moderne ; mais, pour l'orthographe, il emploie un système à mi-chemin entre l'usage médiéval et le nôtre.

Il y a deux catégories de travailleurs scientifiques : les lents et les rapides. Chacune présente ses avantages et ses inconvénients. Manifestement, le P. A. travaille très vite, trop vite. Il a l'excellente idée d'insérer dans son livre deux photographies du manuscrit. Une collation de l'original avec la transcription révèle des erreurs de lecture, pas très graves mais qui sont quand même de trop. Ainsi, p. 123, 22, *nobilius* : *universalius* ; 27-28, *methaphysice* : *in methaphysica* ; p. 181, 5, *illius* : *ipsius* ; *insistendum* : *insudendum* ; p. 183, 26, *communiter* :

consequenter. En outre, il subsiste trop de fautes d'impression et de passages dénués de sens qui arrêtent le lecteur, notamment p. 199, 7 ; 205, 24 ; 774, n° 95. On remarquera aussi une série de questions qui reviennent deux fois avec très peu de changements (voir p. 773). Le P. A. n'a pas éclairci ce mystère. Il aurait bien fait d'imprimer les deux textes en parallèle. Cela eût rendu service à ses lecteurs pour la solution du problème, et à lui-même pour son édition. Ainsi, p. 141, 19, il faut ajouter un *non* ; voir p. 199, 12.

Mais ces critiques que nous sommes contraints d'exprimer ne peuvent pas nous faire oublier que la rapidité offre des avantages. Elle nous a valu en quelques années l'édition par le P. A. d'au moins cinq gros volumes d'œuvres médiévales. Voir, entre autres, *Bull.* IV, n°s 1741 et 1874 ; V, n° 193. Cela mérite à ce grand travailleur notre sincère gratitude. De plus, le P. A. annonce qu'il va publier les autres œuvres philosophiques de Pierre d'Espagne et même, si possible, ses écrits théologiques. Nous nous en réjouissons d'avance avec l'espoir que ces éditions futures seront exemptes des quelques défauts signalés ici. Notons que le commentaire sur Denys attribué à Pierre d'Espagne dans *Clm 7983* devra être bien étudié avant sa publication. Son authenticité pose de sérieux problèmes. Il est déjà édité en partie. Le reste dépend extrêmement de l'*Extractio* de Thomas Gallus. L'auteur, quel qu'il soit, avoue : *non autem in totum sed in partem mihi hoc opus arripio, qui hoc ipsum ab alio orditum... nunc intexo* (voir *Bull.* IV, n° 1286). H. P.

206. A. Colunga O. P. *La vida eterna en S. Juan según los comentarios de San Alberto Magno y Santo Tomás.* — Ciencia tomista 65 (1943) 121-143.

Cite, souvent sans aucune référence, quelques textes de saint Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, tirés surtout de leurs Commentaires sur l'évangile de saint Jean, concernant le thème johannique de la *vita aeterna.* O. L.

207. G. Vann O. P. *Saint Thomas Aquinas.* — London, Hague & Gill, 1940 ; in 8, IX-182 p. Sh. 6.

208. M. C. D'Arcy S. J. *Thomas Aquinas.* — Westminster (Maryl.), Newman Bookshop, 1944 ; in 8, IX-292 p. Dl. 3.50.

209. J. Ameal. *Santo Tomás de Aquino.* Iniciación al estudio de su figura y su obra. Versión espaoñla de la segunda edición portuguesa, revisada y aumentada. — Madrid, Ediciones y publicaciones españolas, 1945 ; in 8, 366 p. Pes. 22.50.

Ces trois ouvrages veulent simplement initier à l'étude de la physionomie et de la doctrine de saint Thomas. Ils ne prétendent pas à l'originalité et s'inspirent des meilleurs travaux récents.

Le petit livre du P. V. s'adresse spécialement aux non-catholiques et met en relief d'une part l'harmonieuse synthèse, dans la doctrine de saint Thomas, de la philosophie et de la théologie, de la réalité et de la pensée, du raisonnement et de l'intuition ; d'autre part le caractère toujours ouvert et perfectible du système thomiste. Le premier chapitre nous fait connaître l'homme, le second les matériaux et sources dont il disposait, le troisième les principaux enseignements de la *Somme théologique.*

L'ouvrage du P. D' A. est plus détaillé et plus systématique. L'étude de

l'époque de saint Thomas, des courants religieux et philosophiques du XIII[e] siècle y prennent plus de place. La philosophie du maître est analysée, en un exposé fort dense, suivant un plan rigoureux : premiers principes de la connaissance (critériologie), la nature du réel (métaphysique), l'existence et la nature de Dieu (théodicée) ; Dieu et l'univers (création), la nature et l'homme (cosmologie, psychologie), l'éthique. La politique n'est pas étudiée, faute de place. La théologie n'entre pas dans l'objet du livre. La troisième partie de l'exposé est consacrée à l'histoire du thomisme et à l'influence de saint Thomas. Le lecteur anglais aura ainsi à sa disposition une excellente vue d'ensemble.

La synthèse de M. A. a paru en portugais dès 1938. La présente traduction comble certainement une lacune. L'exposé historique occupe une large place. M. A. y raconte la jeunesse, la vie religieuse, la formation de saint Thomas, s'arrête un peu à saint Albert le Grand, puis retrace l'activité du « maître » et la physionomie du « savant ». La seconde partie (p. 163-338) résume, très didactiquement, sa doctrine sur l'être, sur Dieu, sur le monde, sur l'homme, sur la société humaine. M. C.

210. A. WALZ O. P. *San Tommaso d'Aquino*. Studi biografici sul Dottore Angelico. — Roma, Edizioni liturgiche, 1945 ; in 8, XI-238 p.

En 1926, le P. W. a publié en latin, sous le titre *Delineatio vitae S. Thomae de Aquino*, un essai de biographie critique de saint Thomas. En voici une traduction italienne, remaniée, complétée et mise à jour. Les parties nouvelles sont : ch. XII, *Il Santo Dottore* ; ch. XIII, *Gli scritti dell' Aquinate* ; ch. XIV, *Gloria postuma*. On y trouvera de brèves notes bibliographiques et quelques indications générales sur la physionomie spirituelle, le rôle doctrinal, l'œuvre littéraire, la canonisation, le culte et les éloges pontificaux de saint Thomas. Signalons spécialement, p. 206-209, la liste des œuvres ; p. 215-217, l'introduction bibliographique à la vie, aux écrits et à la doctrine ; p. 239, le tableau chronologique et synoptique de la vie et des écrits. M. C.

211. P. GLORIEUX. *Pour la chronologie de la Somme*. — Mélanges Science religieuse 2 (1945) 59-98.

Étude très soignée qui apporte de nombreuses précisions sur la date de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Puisque les données fournies par les premiers biographes du saint et les catalogues de ses écrits sont insuffisantes, il faut recourir à la critique interne. Deux règles sont exploitées. Quand les textes de la Somme, spécialement les objections et leur ordre, se retrouvent dans des écrits de circonstance, tels les Quodlibets ou opuscules de polémique, c'est à ceux-ci qu'il faut donner la priorité, car les objections ne sont pas créées par saint Thomas, mais lui sont imposées du dehors. Quand cette première règle ne joue pas, il faut recourir à un troisième texte du saint docteur qui permette de juger de la logique dans l'évolution de sa pensée. Muni de ces normes, M. G. arrive aux conclusions suivantes. La *II[a] II[ae]* se place entre Pâques 1270 et Noël 1271. La *III[a]* commence dès le début de l'année scolaire 1271, se poursuit à Paris et s'achève à Naples d'octobre 1272 à décembre 1273. Quant à la *I[a]*, elle est commencée en Italie en 1267, se poursuit à Rome et à Viterbe, et est achevée avant le départ d'Italie (novembre 1268). Reste la *I[a] II[ae]*, commencée peut-être à Viterbe en 1268, plus sûrement à Paris dès avant avril 1270, et achevée aux grandes vacances de 1270. Parallèlement à la *I[a] II[ae]* se placent les ques-

tions disputées *De virtutibus*, suivies des questions *De malo* dont les cinq premières questions sont parallèles à l'achèvement de la *I^a II^{ae}* ; tout le reste du *De malo* étant parallèle à la *II^a II^{ae}* et même au début de la *III^a*.

M. G. reconnaît que les rapports chronologiques établis de la sorte entre la *I^a II^{ae}* et le *De malo* ne sont pas sans difficultés. Car la question 6 du *De malo* (sur le libre arbitre) paraît bien être antérieure aux questions 9-10 de la *I^a II^{ae}*. Il objecte que la place anormale de la question 6 du *De malo* devrait d'abord être vérifiée par une étude sur la tradition manuscrite. Nous pensons toutefois que, indépendamment de cette question, d'autres textes du *De malo* semblent bien être la source des textes parallèles de la *I^a II^{ae}*. Nous les avons étudiés dans *La date de la question disputée « De malo » de saint Thomas d'Aquin* (*Revue Hist. ecclés.* 24, 1928, 380-384), en appliquant la seconde règle signalée plus haut. Rappelons ces textes : *In Sent.* II, d. 24, q. 3, a. 6 ; *De malo*, q. 2, a. 8, ad 3 ; q. 7, a. 4, ad 1 ; *I^a II^{ae}*, q. 88, a. 5, ad 1 (sur le péché d'ivresse) ; *In Sent.* I, d. 47, a. 4 ; *De malo*, q. 3, a. 1, ad 17 ; *I^a II^{ae}*, q. 100, a. 8, ad 2 (sur la dispense des préceptes du décalogue) ; *In Sent.* II, d. 40, a. 1, ad 5 ; *I^a*, q. 48, a. 1, ad 2 ; *De malo*, q. 2, a. 4, ad 10 ; *I^a II^{ae}*, q. 18, a. 5, ad 1 (sur la distinction spécifique du bien et du mal). Et plus récemment, à propos du péché originel, nous avons relevé le progrès que la *I^a II^{ae}*, q. 81-83, accuse sur le *De malo*, q. 4. Voir *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 12 (1940) 310-316. Sans doute tous ces textes se rencontrent dans les sept premières questions du *De malo*, mais ils prouvent du moins que les cinq premières questions sont, non pas parallèles, mais antérieures à l'achèvement de la *I^a II^{ae}*, et que dès lors, l'on ne peut guère faire des questions 6 et suivantes du *De malo* un écrit parallèle à la *II^a II^{ae}* et au début de la *III^a*.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, on saura gré à M. G. d'être le premier à garantir tant de certitudes sur nombre d'autres points jusqu'ici en litige ou en suspens. Son travail est désormais indispensable pour toute étude un peu attentive de la *Somme théologique*. O. L.

212. C. Spicq O. P. *Le canon des livres saints au XIIIe siècle*. A propos de S. Thomas, I^a Pars, q. 89, a. 8, ad 2. — Les sciences philos. et théol. II (1941-42) 424-431.

Dans la *Summa*, I^a, q. 89, a. 8, ad 2, saint Thomas semble mettre une réserve à la canonicité de l'Ecclésiastique : *Si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur*... Il ne ferait cette réserve qu'à cause des doutes de certains théologiens de son époque, doutes soulevés par le fameux *Prologus galeatus* de saint Jérôme, qui rejette tout ce qui n'est pas dans le canon hébreu. Je ne vois pas très bien pourquoi saint Thomas ne partagerait pas ce doute. Parce qu'il admet la canonicité de ce livre dans sa leçon d'ouverture comme bachelier sententiaire ? Et s'il avait changé d'avis dans l'entretemps ? Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il admet que c'est une question libre, qui n'a été tranchée définitivement ni par le magistère de l'Église, ni par l'autorité des Pères. B. B.

213. J. Goheen. *The Problem of Matter and Form in the « De ente et essentia » of Thomas Aquinas*. — Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1940 ; in 8, 137 p. Dl. 2.

On connaît les attaches du *De ente et essentia* avec le *Fons vitae* d'Avicebron (c. 1020-1058) et avec saint Augustin. M. G., en un exposé clair et aisé, étudie spécialement ces attaches en ce qui regarde la matière et la forme. Un premier

chapitre est consacré à Avicebron et signale au passage les divergences de ses positions sur la nature et les propriétés de la matière première et de la forme, sur la pluralité des formes, sur la matière spirituelle et sur la nature de l'âme, avec celle du *De ente et essentia.* Le second chapitre traite des mêmes questions, mais dans l'œuvre de saint Augustin (que M. G. évite ici de rapprocher de saint Thomas). Enfin, un dernier chapitre esquisse la position que prit le *De ente et essentia.* Le problème revenait en somme à celui de la matière spirituelle de la forme séparée. On sait la thèse thomiste qui la nie et y distingue l'essence et l'existence. L'exposé de M. G. suit ici pas à pas le traité de saint Thomas et expose les preuves de cette thèse maîtresse.

On peut regretter que M. G. n'ait pas présenté à ses lecteurs, de façon plus systématique, les positions d'Aristote, de Platon et du néoplatonisme, auxquelles il fait allusion à plusieurs reprises pour éclairer son exposé des trois auteurs qui font le centre de son étude. Le contexte où naquit le *De ente et essentia* est plus vaste en effet : il eût été préférable d'examiner successivement le courant platonicien (où figure saint Augustin) et le courant aristotélicien (avec Avicebron notamment). F. V.

214. A. C. Pegis. *CR de J. Goheen, The Problem of Matter and Form in the « De ente et essentia » of Thomas Aquinas* (voir *Bull.* V, nº 213). — Thought 15 (1940) 546.

Signale l'insuffisante documentation de M. G., notamment en ce qui regarde les études de E. Kleineidam (voir *Bull.* I, nº 812), O. Lottin (voir *Bull.* II, nº 39) et A. Forest. F. V.

215. J. de Blic S. J. *Saint Thomas et l'intellectualisme moral, à propos de la peccabilité de l'ange.* — Mélanges Science religieuse 1 (1944) 241-280.

Analyse très fine de deux séries de textes de saint Thomas. Une première série, qui se poursuit d'ailleurs jusque dans les derniers ouvrages, proclame que Dieu seul est impeccable, que donc l'ange, de sa nature, est défectible ; textes qui se basent sur la tradition théologique de Jean Damascène et Némésius. Une seconde série s'inspire avant tout d'Aristote : les anges, intelligences pures, sont toujours en acte, donc indéfectibles ; les anges aiment Dieu naturellement, et donc nécessairement ; tout péché implique une erreur ou une ignorance, défauts dont les anges sont exempts. Saint Thomas résout le problème en distinguant ordre naturel et ordre surnaturel : impeccables dans l'ordre naturel, les anges peuvent se tromper sur des vérités d'ordre surnaturel, telle la vision béatifique qui fut proposée à Lucifer et aux anges. D'autre part cependant, saint Thomas, on l'a vu, maintient jusque dans ses tout derniers écrits l'essentielle peccabilité de toute créature. Le P. de B. y voit, à juste titre, un cas où le saint docteur n'est point parvenu à une synthèse supérieure conciliant les deux positions. O. L.

216. L. Chambat O. S. B. *Les missions des personnes de la sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin* (Présence et union). — Abbaye Saint-Wandrille, Éditions de Fontenelle, 1945 ; in 8, 205 p. Fr. 200.

L'étude de dom Ch. s'ouvre par un bref exposé des sources de saint Thomas : l'Écriture, saint Augustin, saint Albert le Grand. L'auteur expose ensuite et

explique la doctrine du docteur angélique, dans l'ordre chronologique où parurent les textes intéressants : le *Comment. in Sent.* I, d. 14-18 et 37, la *Summa contra Gent.* IV, 21, et la *Summa theol.* Ia, q. 43 (les textes sont toujours cités *in extenso* au bas des pages ; parfois ils ont été vérifiés d'après les mss *Paris Nat. lat. 15761, 15762* et *15763*).

Les conclusions de dom Ch. tiennent en trois points : « 1. La mission des personnes divines se termine à une *habitation* de ces personnes dans l'âme juste. 2. Cette habitation n'est pas autre chose que la présence des personnes divines comme *cause exemplaire et efficiente* de la grâce sanctifiante. 3. Cette présence *manifeste* de quelque manière les personnes divines qui deviennent ainsi *objet de connaissance et d'amour* ; non pas que cette manifestation ou connaissance constitue la présence, mais en ce sens qu'avant toute connaissance ou amour les personnes divines sont déjà présentes ou représentées dans la grâce sanctifiante et sont de ce fait aptes à être connues et aimées. L'habitation est donc un fait ontologique avant d'être un fait psychologique » (p. 9).

Ces deux derniers points s'opposent aux thèses du P. A. Gardeil. Inspiré de Jean de Saint-Thomas, celui-ci cherchait dans la voie de l'objet connu et aimé par la grâce le constitutif formel de l'habitation. Par ailleurs, les conclusions de dom Ch. coïncident substantiellement, dit-il, avec celles du P. P. Galtier et de M. M. Retailleau, dont la thèse sur *La sainte Trinité dans les âmes justes* (Angers, 1932) ne lui paraît pas avoir connu la diffusion qu'elle méritait.

Quelle que soit la position du lecteur, il ne pourra manquer de remarquer l'importance de ce travail. Dom Ch. a réussi, croyons-nous, à faire au moins peser un doute sur les conclusions du P. Gardeil, qui plaçait en somme l'habitation divine du thomisme dans l'intentionnel. Dom Ch., textes à l'appui, présente un thomisme pour lequel la grâce se situe en des catégories moins accidentelles et qui, relevons-le en passant, peut aider à comprendre un langage tel que celui de Maître Eckhart (p. 199). Peut-être a-t-il manqué à l'auteur de parcourir les prédécesseurs immédiats de saint Thomas. On sait l'importance du XIIe siècle et des premiers maîtres du XIIIe pour son interprétation exacte. Souhaitons qu'il entreprenne un jour de débrouiller cette littérature en grande partie inédite. Sa thèse en serait renforcée. F. V.

217. A. Darquennes S. J. *La définition de l'Église d'après saint Thomas d'Aquin.* — L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime. Études présentées à la Commission internationale pour l'histoire des assemblées d'états, 7 (Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, série III, 18. — Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1943 ; in 8, xv-296 p.) 1-53.

218. A. Darquennes S. J. *Het sociaal corps van de Kerk volgens Sint Thomas van Aquino* (Bibliotheca Mechliniensis, 5). — Brugge, De Kinkhoren, 1945 ; in 12, 86 p.

Saint Thomas donne quatre définitions de l'Église : assemblée des fidèles fondée sur l'unité de foi, maison de Dieu (qui se retrouve dans les œuvres exégétiques et met l'accent sur l'unité qui doit régner entre les fidèles), cité de Dieu et corps mystique du Christ . Les éléments communs à toute cité (un chef, une loi, une même fin, les mêmes signes distinctifs) se retrouvent également dans l'Église. Cette définition considère l'Église dans sa structure plutôt juridique et organique. Saint Thomas s'attache de préférence, mais non exclusivement, aux aspects pneumatiques quand il envisage l'Église comme corps mystique du

Christ, avec sa multiplicité de composantes et son unité d'organisation. Toutes ces données sont éparses dans l'œuvre de saint Thomas.

Dans son petit opuscule, le P. D. montre comment saint Thomas recourt à la double analogie de corps mystique et de société corporative dans l'étude de l'Église. L'élément surnaturel est principal dans le corps mystique, l'élément organisation domine la société. L'auteur passe en revue tous les degrés de la hiérarchie, depuis le curé jusqu'au pape. Cette organisation se réduit à l'unité, unité qui se manifeste par des signes externes, des signes internes et des signes mixtes : les sacrements. J. L.

219. E. WELTY O. P. *Die Leitungsnorm der Gemeinschaft : das Gesetz. Ein Beitrag zur Frage : Gemeinschaft und Person.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 21 (1943) 257-286, 386-411.

Cette étude n'est pas proprement historique. Mais elle en appelle souvent aux textes de saint Thomas sur l'essence de la loi et ses rapports avec le bien commun, sur la loi humaine et ses rapports avec la loi naturelle, sur la valeur obligatoire de toute loi, pour établir combien la notion de bien commun est capitale dans la pensée du saint docteur. O. L.

220. J. LECLERCQ O. S. B. *Un traité De fallaciis in theologia.* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 43-46.

Signale dans *Paris Nat. fr. 19951* un traité fournissant quantité d'exemples de sophismes pour aider le théologien à résoudre les contradictions apparentes des textes : un des nombreux opuscules de dialectique et de grammaire appliquées à l'enseignement théologique. O. L.

221. R. AUBERT. *Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle.* — Revue Histoire ecclés. 39 (1943) 22-99.

M. A. étudie ici la pensée des scolastiques durant le dernier quart du XIIIe siècle, entre saint Thomas et Duns Scot, sur le caractère raisonnable de l'acte de foi. Il examine la justification de la foi par la rationalité interne des dogmes, par l'autorité de la parole divine, par les signes surnaturels accréditant les intermédiaires qui nous communiquent les vérités à croire (surtout Henri de Gand), par le recours à l'expérience religieuse (spécialement Pierre Olivi). Et pourtant les signes de crédibilité ne suffisent pas à une démonstration apodictique qu'il faut croire. La certitude du fait de la révélation résulte de la foi... Le point de vue individualiste, apologétique et critique des théologiens modernes, depuis la Renaissance, est fort étranger aux théologiens du XIIIe siècle. Ceux-ci ont de la foi une conception objective. Ils s'adressent en docteurs chrétiens à des chrétiens. Ils éprouvent profondément le point de vue social, communautaire de la foi, ce qu'on pourrait traduire par la formule liturgique : *ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae.* Ils séparent beaucoup moins que nous théologie et spiritualité.

Cet article extrêmement intéressant et parfaitement nuancé de M. A. est très bien documenté, en grande partie dans les inédits. Par suite de la guerre, certains manuscrits lui ont échappé. Cela ne change d'ailleurs pas la ligne générale, et M. A. pourra facilement combler ces petites lacunes dans les autres travaux qu'il annonce sur le même sujet. Nous les attendons impatiemment,

car il est peu de recherches qui puissent être aussi utiles, non seulement à l'histoire, mais surtout à la théologie actuelle qui a beaucoup à gagner aux leçons que lui prodiguent dans ce domaine les maîtres du moyen âge. H. P.

222. P. GLORIEUX. *Tempier (Étienne).* — Dictionn. Théol. cathol. 15 (1943) 99-107.

M. G. recueille le peu que l'on sait sur la vie et les productions d'Étienne Tempier. Il s'arrête surtout à la condamnation de l'averroïsme latin en 1270, puis davantage au syllabus de 1277 qui, avec les mêmes erreurs, censurait des thèses thomistes. M. G. examine les causes et les effets de ces deux interventions. Utile à l'orthodoxie d'une part, la dernière, qui eut une forte et longue influence, fut par ailleurs injuste et néfaste au progrès de la pensée. H. P.

223. L. OLIGER O. F. M. *Spirituels.* — Dictionn. Théol. cathol. 14 (1940-41) 2522-2549.

Spécialiste dans ce domaine, le P. O. traite ici les problèmes que soulève la question des spirituels franciscains : l'origine du nom et du mouvement, puis l'histoire agitée et tragique des trois groupes, dans la Marche d'Ancône, dans le Midi de la France et en Toscane. Au déroulement des événements se mêlent les écrits et les doctrines, notamment sur les pouvoirs du pape et la soumission à l'Église, le tout plus ou moins lié au joachimisme. Le P. O. examine aussi l'influence du mouvement spirituel et porte sur celui-ci, sur ses productions et sa pensée un jugement très sain, très pondéré, qui revient à celui du cardinal F. Ehrle. H. P.

224. J. PAULUS. *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence.* — Arch. Hist. doctr. littér. Moyen Age 13 (1940-42) 323-358.

On connaît l'excellent ouvrage de M. P. sur Henri de Gand (voir *Bull.* III, nº 861). L'article que nous signalons ici en constitue comme un prolongement. M. P. y analyse très en détail les interminables discussions entre Henri de Gand et Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence. Dans cette polémique, surtout en 1276 et 1286-87, Gilles défend la distinction réelle. Henri la réfute et lui substitue la distinction intentionnelle. Tout cela présente de l'importance pour la doctrine de la création, et de « l'utilité, sinon de l'agrément », pour les historiens, les philosophes et les théologiens. H. P.

225. G. DE LAGARDE. *La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines.* — L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime (voir *Bull.* V, nº 217) 55-134.

226. G. DE LAGARDE. *La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen âge 14 (1943-45) 73-142.

Sans être des spécialistes de la philosophie politique, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines nous livrent cependant, dans des textes épars, un précieux témoignage sur les thèmes suivants : la communauté politique exigence de la nature humaine, l'individu et la communauté, la loi humaine, le prince et ses

sujets, le spirituel et le temporel, la structure interne de l'Église. Ces analyses doctrinales prennent sous la plume de M. de L. un relief saisissant, du fait qu'il les replace dans le cadre historique et les interprète en fonction des institutions politiques de l'époque. Notons comme particulièrement intéressants le développement de la doctrine du sacrifice patriotique et les considérations sur le bien commun. En conclusion M. de L. marque toute l'importance de ces deux auteurs pour l'étude d'une époque qui se caractérise comme période de transition dans le domaine philosophique, dans l'ordre politique et dans l'ordre ecclésiastique.

Cette pénétrante étude a paru, presque simultanément, dans deux recueils différents. H. P.

227. GILES OF ROME. *Errores philosophorum.* Critical Text with Notes and Introduction by J. KOCH. English Translation by J. O. RIEDL. — Milwaukee, Marquette University Press, 1944 ; in 8, LIX-69 p. Dl. 3.

M. K. avait déjà publié un article sur le *De erroribus philosophorum* (voir *Bull.* II, nº 1242). Ici, il en donne la première édition critique. Il décrit d'abord les 28 manuscrits qu'il en connaît. Onze d'entre eux servent de base à cette édition. Les autres sont ou incomplets ou négligés. Deux n'ont pu être atteints. M. K. examine aussi les cinq éditions plus ou moins intégrales que l'on possédait déjà et juge la valeur de leur témoignage. Il recherche ensuite l'apparentage des manuscrits, qui ne permet pas de dresser un tableau généalogique. Quant à l'auteur, M. K. prouve bien que c'est Gilles de Rome. Quatre manuscrits, on peut même dire six, le lui attribuent. D'autres critères externes le confirment, ainsi que le contenu de l'ouvrage et ses formules caractéristiques. M. K. réfute suffisamment les arguments que P. Mandonnet opposa un moment aux droits de Gilles. Puis il examine les sources utilisées par l'auteur. Ignorant les originaux, celui-ci ne lisait que des traductions latines. Il en employait deux différentes pour Aristote et Maimonide. Le *De erroribus* figurerait parmi les premières œuvres de Gilles, vers 1270. C'est une compilation avec citations et références exactes des passages contraires à la foi chrétienne dans les écrits d'Aristote, Averroès, Avicenne, Algazel, Alkindi et Maimonide. Il fut très répandu. Au texte latin (p. 2-67), M. R. ajoute, en regard, une traduction anglaise approuvée par l'éditeur.

Voici une édition critique comme on n'en rencontre malheureusement pas assez, un travail fort soigné, intéressant, et qui rendra bien des services. L'apparat critique est abondant, mais les notes le sont encore davantage, fournissant quantité de renseignements utiles : parallèles dans l'œuvre de Gilles, ou le texte même des auteurs critiqués par lui, certains inédits comme Alkindi.

M. K. n'a pu atteindre deux manuscrits. Nous avons examiné l'un de ceux-ci, *Ravenne Bibl. Classense 133.* Il est assez complet, puisqu'il se termine avec le c. 12 : *libro de expositione legis, cap. 19.* Il a tendance à abréger ; par moments, il devient un peu fantaisiste. Il est proche de P. Son absence ne nuit guère à la valeur de la présente édition. Si M. K. l'avait sondé, il l'aurait probablement éliminé. J. L.

228. M. BATLLORI S. I. *Introducción bibliográfica a los estudios lulianos.* — Palma de Mallorca, Escuela lulística de Mallorca, 1945 ; in 8, 23 p.

Le P. B. donne ici une bibliographie critique et choisie des livres et articles concernant Raymond Lulle : ses œuvres, les principaux fonds de manuscrits

qui les conservent, les bibliographies et biographies, puis la bibliographie par sujets, notamment théologie, philosophie, histoire du lullisme et principales revues traitant de ces matières. La notice de chaque travail comporte en deux lignes l'indication du contenu et un jugement de valeur.

Cette plaquette du P. B. sera des plus utiles. H. P.

229. S. Garcias Palou. *Cuestiones de psicología y fisiología humanas en Cristo, tratadas en los escritos teológicos del Beato Ramón Llull.* — Revista españ. Teología 3 (1943) 249-307.

M. G. expose brièvement la pensée de Raymond Lulle sur la conception du Christ et sa naissance, puis sur sa psychologie : son âme et ses facultés, sa connaissance, sa volonté, ses sentiments. Il compare rapidement entre elles cette doctrine et celle des autres scolastiques. A propos de la conception du Christ, Lulle multiplie les miracles comme à plaisir. Ainsi, selon lui, le corps de Jésus a été formé instantanément, lors de son incarnation. Sa science béatifique et sa science incréée le dispensaient de la loi générale de la connaissance humaine. Lulle ne semble pas lui reconnaître la science infuse. H. P.

230. P. de Lapparent. *Note sur les manuscrits 994 et 995 de Troyes.* — Biblioth. École Chartes 104 (1943) 261-266. XIVe s.

Complète et corrige les descriptions faites jusqu'ici de ces deux manuscrits du XIVe siècle, originaires de Clairvaux et écrits par un même copiste. *Troyes 994* contient le Quodlibet de Jean Duns Scot, deux questions de Nicolas de Hoyo sur l'immaculée conception, le Quodlibet de Jacques d'Ascoli, le livre III du *Comment. in Sent.* de François de Meyronnes, conforme à l'édition de Maurice du Port, et deux des *replicationes* du même contre Pierre Roger. *Troyes 995* est tout entier consacré à François de Meyronnes : *Comment. in Sent.*, livres III (différent de l'édition et à rapprocher de *Erlangen Univ. 255* ; ce serait une reportation du cours de 1320-21, tandis que l'édition serait une *ordinatio* postérieure) et IV (conforme à l'édition), et 11 questions quodlibétiques éparses (dont l'une est dirigée contre Jean du Pré, une autre contre Pierre Roger). H. B.

231. J. Oeschger. *Antikes und Mittelalterliches bei Dante.* — Zeitschr. roman. Philol. 64 (1944) 1-87.

Cette longue étude collectione une série de recherches de détail destinées à éclairer le sens de vers ou de tercets séparés au moyen d'une confrontation avec des parallèles antiques ou médiévaux. Que Dante se soit réellement inspiré des sources indiquées ici, cela reste assez problématique, et les explications de M. O. nous paraissent plus d'une fois un peu subtiles. Du point de vue de l'histoire doctrinale, signalons quelques questions touchées par M. O. : la prédication du Christ aux enfers et le salut des infidèles (*Inf.* 4, 62-63) ; Lin, le poète-théologien (*Inf.* 4, 140-141) ; les épicuriens et l'immortalité de l'âme (*Inf.* 10, 13-15) ; Caton, le symbole de la liberté (*Purg.* 1, 71-72) ; le démon et sa localisation dans l'espace sublunaire (*Purg.* 5, 104 sv.) ; pourquoi les bienheureux n'envient pas un degré de béatitude supérieur à celui qui leur est octroyé (*Par.* 3, 85-87). H. B.

232. *The « Tractatus de successivis » attributed to William Ockham.* Edited with a Study on the Life and Works of Ockham by Ph. BOEHNER O. F. M. (Franciscan Institute Publications, 1). — St. Bonaventure (N. Y.), St. Bonaventure College, 1944 ; in 8, XIII-122 p.

Le P. B. inaugure la nouvelle collection du *Franciscan Institute* de St. Bonaventure par une excellente édition du traité ockhamiste *De successivis*. Nous signalons ici cette œuvre philosophique surtout à cause de l'étude dont l'éditeur en a fait précéder le texte. On y trouvera d'abord (p. 1-15) une esquisse biographique d'Ockham, qui rassemble ce qui en est connu actuellement avec certitude, en y ajoutant l'un ou l'autre détail dû principalement à l'examen des manuscrits de ses œuvres. Signalons la bonne mise au point sur le titre d'*inceptor*, souvent mal compris. Un tableau systématique des écrits y fait suite (p. 16-23), avec indication sommaire des éditions, du nombre des manuscrits, de la date de composition et de l'authenticité. Les quelques notes de chronologie relative seront spécialement appréciées.

M. L. Baudry a été le premier, en 1927, à nier l'authenticité du *Tractatus de successivis* et à n'y voir qu'une compilation anonyme. Le P. B. achève de tirer la question au clair en montrant que les trois parties *De motu*, *De loco*, *De tempore*, dont se compose le traité, se retrouvent à peu près telles quelles dans l'*Expositio super libros Physicorum* d'Ockham. L'auteur de cette compilation a simplement élagué çà et là et ajouté quelques phrases d'introduction et de raccord. Le *De loco*, dont M. Baudry avait signalé la présence à la fin des éditions des *Summulae in libros Physicorum*, n'y serait qu'une addition empruntée au *De successivis*. L'ouvrage est donc authentique en ce sens que le texte est bien d'Ockham ; il ne l'est pas à strictement parler, car la forme sous laquelle il se présente ne vient sans doute pas de lui. Toutefois les cinq manuscrits connus, dont deux au moins sont antérieurs à 1350, attribuent tous le traité à Ockham.

Pour l'édition du texte, le P. B. s'est servi de quatre manuscrits : *Erfurt Ampl. 0.76* (A), *Bâle Univ. F. II. 24* (B), *Paris Nat. lat. 16130* (P) et *Vat. Ottob. 176* (V). Il a recouru en outre à deux manuscrits de l'*Expositio super libros Physicorum* (*Oxford Merton Coll. 293* et *Vat. lat. 3062*, ce dernier pour le *De motu* seulement) et à l'édition de Venise 1506 (S) des *Summulae* (pour le *De loco*). Grâce à ce matériel, il a pu reconstituer un texte sûr. Un cinquième manuscrit du traité lui est resté inaccessible : *Bruges Ville 500*. Le P. B. croit qu'il ne contient que le *De loco* et n'est peut-être que la fin des *Summulae*. Nous pouvons compléter son information sur ce point. Le manuscrit contient les trois parties du *De successivis*, mais leur ordre a été interverti par le scribe : f. 119va, *De loco* ; 123vb, *De motu* ; 130rb, *De tempore* ; 134rb : *Explicit tractatus de successivis magistri Willelmi Okam. Amen.* Le texte paraît bon, sans se rattacher spécialement à l'un des quatre autres manuscrits. Signalons, à titre d'exemple, que pour deux omissions assez conséquentes (p. 92, n. 24 et p. 93, n. 38) il est d'accord la première fois avec ABPS contre V, la seconde fois avec V contre ABPS.

H. B.

233. GUILLELMI DE OCKHAM *Opera politica.* Accuravit J. G. SIKES, sociis adscitis B. L. MANNING, H. S. OFFLER, R. F. BENNETT, R. H. SNAPE. Vol. I (Publications of the University of Manchester, 273). — Mancunii, E Typis Universitatis, 1940 ; in 8, VIII-374 p. Sh. 36.

Aidé d'une équipe de collaborateurs, le regretté J. G. Sikes, de l'université de Cambridge, avait entrepris avec beaucoup d'ardeur l'édition critique des

œuvres politiques de Guillaume d'Ockham, à l'exception du *Breviloquium*, annoncé par R. Scholz (voir *Bull.* V, n° 234) et déjà publié d'ailleurs par L. Baudry. Le premier volume, paru en 1940, vient de nous parvenir, et sa présentation parfaite nous fait d'autant plus déplorer la disparition prématurée de l'animateur de la collection.

Quatre œuvres, d'importance et d'ampleur inégales, occupent ce volume : *Octo quaestiones de potestate Papae* (J. G. Sikes), *An Princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito Papa* (H. S. Offler et R. H. Snape), *Consultatio de causa matrimoniali* (H. S. Offler) et les six premiers chapitres de l'*Opus nonaginta dierum* (R. F. Bennett et J. G. Sikes).

S. place la composition des *Octo quaestiones* entre février 1340 et août 1342. Malgré l'attitude neutre de l'exposé, comme dans le *Dialogus* (*personam induam recitantis*, dit Ockham, p. 13, 15), on peut déceler la véritable pensée de l'auteur dans les *Responsiones* qui terminent chaque question. Sont visées surtout les idées théocratiques d'Innocent IV, la *Determinatio compendiosa* attribuée à Ptolémée de Lucques et le *De iure regni et imperii Romanorum* de Lupold de Bebenburg. Le traité connut une large diffusion au temps du grand schisme et S. en décrit 11 manuscrits complets, dont le plus ancien ne remonte pas au delà de la fin du XIVe siècle. La tradition textuelle apparaît assez enchevêtrée et, de l'avis de S. lui-même, le *stemma* proposé p. 11 est sujet à caution. Deux familles se partagent les manuscrits, dont la principale est représentée par *Vat. Pal. lat. 378* et *Vat. lat. 4099*. C'est la leçon de ces deux témoins qui a été suivie, de préférence aux autres. De ces derniers, l'apparat critique donne toutes les variantes utiles, mais on lui reprochera parfois un certain manque de clarté. Par exemple, p. 76, 4-5 ; 76, 14-15 ; 79, 25 ; 83, 18-19 ; 83, 23 ; 90, 19 ; 95, 3 (s'agit-il du premier *sicut* ou du second ; quelle est l'addition de F ; quel témoin reste-t-il en faveur de la leçon admise dans le texte ?) ; 204, 17-18 et 18 (les variantes sont en désaccord) ; 217, 21-24 (on ne voit pas où s'arrête l'omission ; dans le texte, la citation de *II Tim.* 4, 3-4, se poursuit jusque *convertentur* et la ponctuation doit être modifiée en conséquence). Mais ce ne sont là que rares vétilles, qui n'entament pas la valeur du texte adopté.

Le traité *An Princeps* (p. 223-271), écrit probablement entre août 1338 et la fin de 1339 pour soutenir Édouard III d'Angleterre dans sa lutte contre la France au début de la guerre de cent ans, n'est connu que par un seul manuscrit d'origine espagnole, *Vat. lat. 4115* (XVe s.). Il est incomplet et M. O. est plutôt tenté de croire que le traité n'a jamais été achevé. Le texte a été revu par une main postérieure ; M. O. accepte en général ces corrections, indiquant en outre les principaux cas où il a cru devoir s'écarter de la leçon adoptée par R. Scholz pour la partie déjà éditée par ce dernier.

La *Consultatio de causa matrimoniali* (p. 273-286) fut composée fin 1341-début 1342 pour appuyer le projet de mariage de Louis de Brandebourg, fils aîné de Louis de Bavière, avec Marguerite de Carinthie. M. O. rappelle les raisons qui militent en faveur de son authenticité. Le seul manuscrit conservé, *Brême Staatsbibl. lat. b. 35* (XIVe s.), est d'un scribe peu intelligent, à la négligence duquel les conjectures de M. O. ont souvent dû apporter remède.

L'*Opus nonaginta dierum* (p. 287-374), dont ses éditeurs placent la composition vers 1332 à cause de l'allusion aux théories de Jean XXII sur la vision béatifique, est destiné à défendre Michel de Césène contre le pape, en discutant section par section la constitution *Quia vir reprobus* (16 novembre 1329). Il n'était connu jusqu'ici que par l'édition de Lyon, 1495, et un manuscrit, *Paris Nat. lat. 3387* (XIVe s.). La découverte d'un second manuscrit dans *Bâle Univ. B. II. 24* (XIVe s.) a grandement aidé les éditeurs dans la constitution du texte.

P. 313, 2e apparat, au lieu de *29-31* lire *29-314, 30* ; 314, 19, la correction admise s'appuie-t-elle aussi sur le texte de la bulle ; 314, 29, texte et apparat à rectifier ; 319, 1er apparat, au lieu de *25-6* lire *26-7* ; 346, 33 dans le texte, au lieu de *poenitentia* lire *poenitentiam*. A relever un important détail bibliographique, signalé p. 288 : le registre de l'archevêque Winchelsey mentionne l'ordination de sous-diaconat, le 26 février 1306, d'un Guillaume d'Ockham, frère mineur. S'il s'agit, comme tout porte à le croire, du *Venerabilis inceptor*, sa date de naissance communément proposée devrait être reculée de quelques années.

Le deuxième volume sera consacré à la suite de l'*Opus nonaginta dierum* ; le troisième contiendra les traités spécialement dirigés contre Jean XXII et Benoît XII ; enfin, avec le quatrième commencera l'édition du *Dialogus*. Il faut souhaiter qu'après ce beau début, les éditeurs de Cambridge, malgré l'amputation qu'ils ont subie, nous donnent bientôt les fruits de leur fécond labeur.

H. B.

234. R. Scholz. *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico* (Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde, 8). — Leipzig, K. W. Hiersemann, 1944 ; in 8, VIII-220 p.

En préparant l'édition du *Defensor pacis* de Marsile de Padoue (voir *Bull.* II, n° 420), M. S. avait découvert dans *Ulm Stadtbibl. 6706-6708. 3. IX. D. 4*, f. 204v-250v, un traité politique anonyme, dont il apparut bientôt que l'auteur était Guillaume d'Ockham. Malgré l'édition promise par M. S., M. L. Baudry en fit paraître une en 1937. M. S. livre à son tour la sienne au public. Son espoir de trouver un second témoin étant resté vain jusqu'ici, son texte est donc basé, lui aussi, sur le seul manuscrit d'Ulm. Celui-ci, assez tardif et de plus incomplet (il s'interrompt brusquement au ch. 5 du VIe et dernier livre), reproduit un bon modèle, mais le scribe n'a pas toujours fait montre de l'attention et de l'intelligence désirables. De là des erreurs et des lacunes, auxquelles M. S. remédie dans la mesure du possible. Son édition est nettement supérieure à celle de M. Baudry, pour la pureté du texte et surtout pour l'indication plus complète et plus précise des sources d'Ockham et des parallèles dans ses autres écrits (voir, par exemple, les sources du l. III, c. 4). Le titre adopté, moins explicite peut-être que celui forgé par M. Baudry (*Breviloquium de potestate pape*), a l'avantage d'être celui par lequel Ockham lui-même désigne son traité au début du prologue : *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana, specialiter autem super imperium et subiectos imperio, a quibusdam vocatis summis sacerdotibus usurpato*.

Une grande partie de l'introduction (p. 1-28) est consacrée à l'exposé des idées politiques d'Ockham. M. S. n'en esquisse d'ailleurs que les lignes maîtresses, remettant à plus tard un examen plus détaillé. Il passe en revue, en les caractérisant, les traités politiques du franciscain, depuis l'*Opus nonaginta dierum* jusqu'au *De imperatorum et pontificum potestate*. Malgré une évolution certaine vers des idées plus spécifiquement politiques, Ockham est et reste avant tout théologien. C'est la querelle sur la pauvreté, ce sont les théories de Jean XXII sur la papauté et l'Église, et nullement des raisons politiques, qui en font l'allié de Louis de Bavière. Il reste étranger aux préoccupations d'un Marsile de Padoue ou d'un Lupold de Bebenburg. M. S. montre comment sa politique ne fait que découler des principes généraux de son système théologique, — par exemple pour son concept d'Église (sur ce sujet, M. S. semble ignorer l'étude importante du P. A. Van Leeuwen, *L'Église, règle de foi, dans les écrits de Guillaume d'Occam* ;

voir *Bull.* III, nº 796) ou pour les rapports entre l'Église et l'État, — comment aussi son radicalisme théorique s'allie sans contradiction avec un conservatisme pratique. Mais tout cela demanderait de plus amples développements.

Bref, s'il n'a pas l'importance des *Octo quaestiones* ou du *De imperatorum et pontificum potestate*, le *Breviloquium*, composé en 1341 ou au début de 1342, est la première manifestation des convictions politiques acquises par Ockham depuis 1338, année qui marque le sommet de son activité antipapale. Par ailleurs, le traité peut être d'un grand secours pour discerner dans l'exposé neutre du *Dialogus* la véritable pensée du théologien anglais. H. B.

235. G. DE LAGARDE. *La structure politique et sociale de l'Europe au XIVe siècle.* — L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime, t. II (Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de philologie, série II, 50. — Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1939 ; in 8, XII-265 p. Fr. 45) 91-118.

Pour comprendre les œuvres de Guillaume d'Ockham, qui contiennent tant d'allusions à la situation politique et sociale de son époque, il faut connaître les institutions juridiques du XIVe siècle. La communauté chrétienne est formée d'un ensemble de communautés ethniques aux frontières indéterminées. Cette diversité se réduit à l'unité par la similitude de structure politique. Quant au régime politique, le contrat de fidélité du régime féodal est mort et M. de L. voit dans « le partage contractuel des prérogatives de la souveraineté » la règle de droit fondamentale de ce siècle. Ockham fait reposer la vie publique « sur une simple délimitation contractuelle des zones d'action ». M. de L. étudie encore la notion d'« estat », le régime corporatif du XIVe siècle et le sens de *representatio*. J. L.

236. G. DE LAGARDE. *L'idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham.* — Bulletin internat. Committee histor. Sciences 9 (1937) 425-451.

Le terme *representatio* prend subitement au début du XIVe siècle un sens juridique nouveau. Il devient de plus en plus le fondement des droits de tel ou tel organe de vie collective. On cherche surtout, à cette époque, à déterminer la personne publique qui « représente », mais il est de moins en moins question de fonder cette représentation sur une délégation émanant de l'ensemble. Chez Guillaume d'Ockham la notion de représentation prend le sens de délégation individuelle des membres de la communauté. Ces doctrines sont appliquées par Ockham au concile général, organisme représentatif de l'Église universelle. J. L.

237. P. RENAUDIN. *Quatre mystiques anglais.* Richard Rolle, Juliane de Norwich, Dom Augustin Baker, Gertrude More. — Paris, Éditions du Cerf, 1945 ; in 8, 217 p. Fr. 80.

Le livre de M. R. est avant tout une étude psychologique des auteurs qu'il a choisis et qui, dans leur diversité, sont certes parmi les plus caractéristiques du patrimoine spirituel de l'Angleterre. M. R. ne veut pas faire, à proprement parler, des biographies. Il se dégage de tout appareil scientifique et omet la plupart de ses références. Mais il recueille avec soin toutes les indications susceptibles

de reconstituer le complexe intérieur où se déploya la vie religieuse et mystique des auteurs qu'il aborde.

Deux d'entre eux intéressent ce *Bulletin* : Richard Rolle et Julienne de Norwich. En ce qui regarde le premier, M. R. se sert fréquemment, pour dégager sa physionomie spirituelle, non seulement de ses œuvres, mais du texte d'une valeur parfois contestée, qui avait été préparé pour son office, au jour où il serait mis sur les autels. Il figure à la date du 1er novembre, en traduction anglaise, au *York Breviary* (éd. G. G. PERRY, dans *Earlv English Text Society*, 1866 ; et F. PROCTOR, dans *Surtees Society*, 1882). Quant à Julienne, elle nous a laissé le récit d'une vision qu'elle eut en 1373 et qui fit l'objet de sa méditation pendant quarante ans : les *Revelations of Divine Love*. M. R. se montre prudent en appréciant de telles grâces mystiques, mais aussi respectueux. Il voit les origines de son message autour du problème du péché, auquel les *Revelations* apportent la solution de la satisfaction du Christ, « qui fut incomparablement plus agréable à Dieu et lui rendit plus d'honneur que le péché d'Adam ne lui avait fait de tort » (cité p. 77). Il dégage aussi l'esprit de son message, imprégné de foi, d'humilité, de prière, d'attachement à l'orthodoxie, et surtout d'amour.

F. V.

238. J. H. WHITFIELD. *Petrarch and the Renascence*. — Oxford, B. Blackwell, 1943 ; in 8, 170 p. Sh. 12.6.

M. W. fait résolument débuter la Renaissance à Pétrarque. En réaction contre la critique du XIXe siècle, il combat l'idée d'une Renaissance responsable, d'une part, des désordres moraux de l'époque et, d'autre part, purement vouée au culte de la forme et à l'imitation des anciens. Malgré son cicéronianisme, Pétrarque s'intéresse beaucoup moins au style qu'à l'homme lui-même : plus que l'écrivain, il estime le *magister vitae*. Le but du savoir est de bien vivre et l'éloquence n'est qu'un moyen de persuasion à la vertu. Sans doute les idées médiévales affleurent-elles encore souvent dans l'œuvre du poète, en particulier dans le *Secretum*, mais son attitude foncière se distingue radicalement de celle des auteurs de l'âge précédent, de Dante par exemple. Pétrarque est plus éloigné de ce dernier que d'un Machiavel, avec lequel M. W. se plaît à souligner ses affinités. La philosophie morale occupe le centre de ses préoccupations et la métaphysique est remplacée par l'éthique. Il est le premier à poursuivre l'idéal social de vertu et à concentrer ses efforts sur la formation du bon citoyen.

Par le canal de Coluccio Salutati, les humanistes du XVe siècle s'engagent avec enthousiasme dans la voie tracée par Pétrarque. M. W. suit avec beaucoup de pénétration cette influence chez Leonardo Bruni, Victorin de Feltre, Pierre Paul Vergerio, Aeneas Sylvius Piccolomini, d'autres encore (on n'y rencontre cependant pas le nom de Tite-Live Frulovisio ; cf. *Bull.* II, nº 1039). Laurent Valla lui-même continue la ligne de l'évolution commencée par Pétrarque : comme celui-ci avait voulu intégrer au christianisme l'anthropocentrisme cicéronien, Valla cherche à exorciser Épicure et à faire admettre une certaine morale du plaisir. Léon Battista Alberti, plus proche du stoïcisme, se situe également dans la tradition de Pétrarque ; il témoigne de l'empreinte marquée par l'humanisme sur l'esprit pratique de l'aristocratie marchande de Florence.

L'ouvrage de M. W. abonde en vues intéressantes et justes. Cependant trois défauts le déparent, croyons-nous. L'auteur a eu tort de trop centrer son exposé sur une réfutation d'une certaine interprétation de la Renaissance, courante au XIXe siècle. Ces opinions parfaitement périmées ne méritaient pas cette faveur. Par contre, à côté de cet intérêt qu'on pourrait appeler posthume, M. W.

n'en témoigne pas assez aux historiens plus récents. Son volume ignore des travaux aussi importants que ceux de K. Burdach, P. Piur, W. Goetz, E. Cassirer, les rééditions de V. Rossi ou N. Zingarelli, des éditions aussi capitales que celles de l'*Africa* par N. Festa (1926) ou des *Familiares* par V. Rossi (1933-42). Enfin, si M. W. connaît bien la Renaissance, il semble connaître beaucoup moins bien le moyen âge et cultiver à son égard quelques solides préjugés qui, aujourd'hui, ne paraissent pas moins désuets et dépourvus de nuances que ceux qu'il aime à pourfendre chez les critiques du XIXe siècle à l'égard de la Renaissance. Dans les théories politiques en particulier, la solution de continuité entre le moyen âge et Pétrarque est moins accusée que ne le croit M. W. Mais, empressons-nous de l'ajouter, pour déplaisants qu'ils soient, ces défauts n'entament pas l'essentiel de son étude sur Pétrarque et l'humanisme. H. B.

239. E. F. Jacob. *Essays in the Conciliar Epoch* (Publications of the University of Manchester, 283). — Manchester, University Press, 1943 ; in 8, VIII-192 p. Sh. 10.6.

L'auteur réunit ici des études parues antérieurement, après les avoir revues à la lumière de certains travaux plus récents. Il est à noter, en effet, que toute la littérature des dernières années sur les différents sujets n'a pas été utilisée dans la composition des dix esquisses contenues dans ce petit volume. Il serait difficile de s'arrêter à chaque « essai ».

Certains sont historiques : les Anglais et les conciles généraux du XVe siècle, l'activité conciliaire anglaise de 1395 à 1418, les Frères de la vie commune. D'autres doctrinaux : Thierry de Niem, Ockham penseur politique, Jean Fortescue et la loi naturelle, le *De imitatione Christi*, Nicolas de Cues théologien. D'autres, enfin, traitent un sujet plus général : la pensée conciliaire ; moyen âge et Renaissance. On ne cherchera pas dans ce volume des exposés techniques détaillés ni des thèses nouvelles, mais une présentation originale des opinions d'un spécialiste de l'époque conciliaire. J. L.

240. L. M. Fr. Daniels O. P. *Geert Groote en Margareta van Mekeren.* — Ons geestelijk Erf 1943, II, 152-153.

La seconde lettre de Gérard Groote à Ruysbroeck, écrite en 1379 ou 1381, parle d'une Marguerite de Mekeren, à laquelle il a adressé la première partie de ses *XII Beghinen*. Le P. D. cherche à identifier cette fille spirituelle de Gérard et propose une Marguerite de Mekeren dont un protocole échevinal de Nimègue fait mention en 1413. F. V.

241. K. A. Fink. *Zur Spendung der höheren Weihen durch den Priester.* — Zeitschr. Savigny-Stiftung Rechtsgesch. 63, Kanon. Abt. 32 (1943) 506-508. **XVe s.**

Un simple prêtre peut-il être ministre extraordinaire de l'ordination sacerdotale comme de la confirmation ? M. F. édite un nouveau document à verser au dossier de la question. Il s'agit d'une bulle de Martin V, du 16 novembre 1427, accordant pour cinq ans à l'abbé cistercien d'Altzelle, au diocèse de Meissen, le privilège de conférer les ordres majeurs aux sujets soumis à sa juridiction.

A propos du même privilège accordé en 1400 par Boniface IX à l'abbé du monastère d'Osyth en Essex, on peut faire remarquer, contre J. Brinktrine (*Ist der Priester ausserordentlicher Spender der Priesterweihe ?* dans *Theologie u. Glaube* 25, 1933, p. 460, n. 5) que le fait qu'il fut révoqué non pour des raisons

dogmatiques, mais à cause des répresentations de l'évêque de Londres qui y voyait une atteinte à ses droits, a beaucoup plus d'importance que le peu de durée de son application. H. B.

242. S. Axters O. P. *Schoonhoven's Kapittelpreek « Nos autem gloriari oportet »*. — Ons geestelijk Erf 1943, II, 26-45.

Sermon prononcé par Jean de Schoonhoven au chapitre de Windesheim, avant 1426. Il est contenu dans *Bruxelles Bibl. roy. 15129*, f. 232r-242v. Le P. A. tient compte des indications utiles de la version néerlandaise de *Bruxelles Bibl. roy. 2549-50*. F. V.

243. Gerson. *Initiation à la vie mystique*. Présentée et préfacée par P. Pascal (Les Arcades, 1). — Paris, Gallimard, 1943 ; in 12, 253 p. Fr. 48.

Sous ce titre, qu'on chercherait en vain parmi les écrits de Gerson mais qui exprime bien le contenu du volume, M. P. a réuni les deux traités : *La montagne de contemplation* et *La mendicité spirituelle*. Écrits à Bruges en 1400, à peu d'intervalle l'un de l'autre, ces deux opuscules présentent aussi une suite logique. Gerson les destinait à ses sœurs, et au peuple fidèle en général, pour les guider dans les voies de la contemplation. Le premier a une allure plus générale, plus apologétique aussi, et constitue un petit traité de théologie mystique. Le second expose une méthode particulière pour atteindre à la contemplation et s'y maintenir, celle de la prière du mendiant.

Ce n'est pas une édition critique que nous livre M. P., mais « une édition pratique », comme lui-même la qualifie (p. 36). Cela signifie qu'il a sondé la tradition manuscrite et jugé que le meilleur texte était fourni par les deux manuscrits *Paris Nat. fr. 24839* et *25551* (antérieurs à 1448). Il les a pris pour base, les corrigeant par les autres témoins, mais sans qu'aucune variante soit indiquée. L'orthographe a été modernisée, — un peu trop à notre gré, — dans le but de faciliter la tâche du lecteur actuel. Celui-ci reçoit en outre l'aide d'un bref lexique des mots les plus difficiles et celle d'une série de notes, malheureusement rejetées à la fin du volume.

On pourra donc désormais lire ces deux importants opuscules dans un texte sûr et dans un français qui garde, en partie du moins, le charme du vieux langage de Gerson. On regrette toutefois qu'un travail poussé à ce point aboutisse à de l'excellente vulgarisation, et non à l'édition critique définitive que M. P. était tout préparé à réaliser. Souhaitons qu'il nous la donne un jour prochain.
H. B.

244. P. Theeuws. *Jean de Turrecremata. Les relations entre l'Église et le pouvoir civil d'après un théologien du XVe siècle*. — L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime (voir *Bull.* V, no 217) 135-178.

Cet article comprend deux parties : un exposé doctrinal et une étude sur les sources principales utilisées par Jean de Torquemada. La *Summa de Ecclesia*, à laquelle les études antérieures sur le sujet n'ont pas eu recours, est de capitale importance pour comprendre les nuances de la pensée de Torquemada. Les deux pouvoirs sont nécessaires. Le spirituel est supérieur en dignité et en autorité et cette supériorité se déduit de son but et de sa causalité. Au sujet de l'autorité du pape sur le temporel, Torquemada réfute longuement le système hiérocratique et défend une thèse intermédiaire. Le pape possède sur l'ordre temporel

un droit propre qui dérive, *ex consequenti*, de son pouvoir spirituel en tant que chef suprême de ce pouvoir, en tant que pasteur des fidèles et en tant que juge suprême de tous les péchés. M. T. estime, avec raison, qu'il ne faut plus compter Torquemada parmi les partisans du pouvoir indirect. Ce serait projeter dans le passé des conceptions modernes. M. T. étudie avec beaucoup de soin les sources de Torquemada et précise de la sorte son degré d'originalité. Parmi ces sources il faut citer Hugues de Saint-Victor, saint Thomas, Jacques de Viterbe (que Torquemada ne cite jamais nommément), Jean Quidort et Durand de Saint-Pourçain (qu'il copie littéralement). J. L.

245. SIR JOHN FORTESCUE. *De laudibus legum Angliae.* Edited and translated with Introduction and Notes by S. B. CHRIMES (Cambridge Studies in English Legal History). — Cambridge, University Press, 1942 ; in 8, CVIII-235 p. Sh. 25.

Dans la préface, M. H. D. Hazeltine présente l'édition et fait ressortir l'importance de pareil travail en soulignant la place qu'occupe Fortescue dans l'histoire de la littérature juridique anglaise. Il établit un parallèle entre la doctrine de Fortescue et celle de Thomas Littleton. Fortescue est le premier jurisconsulte anglais qui étudie d'une manière systématique la constitution et les lois, il est le premier à les comparer aux lois d'autres pays. En s'inspirant beaucoup des travaux antérieurs de M. Chr., l'auteur de la préface étudie certains points de doctrine et l'influence exercée par Fortescue.

L'introduction parle des manuscrits, des sources et très brièvement de la vie de Fortescue. En plus de *Cambridge Univ. Ff. 5. 22*, qui sert de base à l'édition, et de deux autres manuscrits, M. Chr. utilise l'édition de E. Whitechurch, de 1545-46, qui a été faite sur une copie de l'autographe. Fortescue cite rarement le droit civil et le droit canon. Ont eu le plus d'influence sur sa pensée : Aristote, saint Thomas et Vincent de Beauvais. Cette édition, très soignée en tous points, est complétée par une traduction anglaise et par de nombreuses notes qui forment un commentaire historique et doctrinal. J. L.

246. G. RADBUCH. *Verdeutschter Cicero. Zu Johann von Schwarzenbergs Officien-Übersetzung.* — Archiv Rechts- u. Sozial-Philosophie 35 (1942) 143-154. XVIe s.

Sans connaître le latin, Jean de Schwarzenberg entreprit, en 1531, une traduction du *De officiis* de Cicéron. Il en fit faire d'abord une version littérale, à laquelle il donna ensuite une forme littéraire, qu'il soumit finalement à la vérification de l'humaniste Laurent Behaim. Mais, non content de l'habiller de son style, il orna la traduction de son propre esprit, introduisant dans les textes des sentences rimées accompagnées de gravures et destinées à faire pénétrer plus facilement ces idées dans les couches populaires. M. R. montre l'usage que fait Jean de Schwarzenberg de la morale politique de son modèle et il replace l'œuvre dans les courants intellectuels de l'époque. H. B.

247. A. DE WILT S. J. *Heeft Laurentius Surius O. Carth. de « Evangelische Peerle » in het latijn vertaald ?* — Ons geestelijk Erf 1943, II, 132-140.

D'une convergence de témoignages, le P. De W. conclut avec le P. L. Reypens (voir *Bull.* I, n° 63) que l'*Evangelische Peerle* a été traduite en latin par le chartreux colonais Laurent Surius avant 1545. F. V.

248. J. Mégret. *Deux impressions retrouvées d'Étienne Dolet.* — Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 4 (Paris, E. Droz, 1944 ; in 8, 438 p.) 123-137.

M. M. a retrouvé, à la bibliothèque municipale de Toulouse, deux des livres « damnés et réprouvés » dont l'Inquisition avait reproché l'impression à Étienne Dolet en 1542 et qu'elle fit brûler avant sa libération. Le premier, *Le vray moyen de bien et catholiquement se confesser*, est la traduction due à Claude Chansonette de l'*Exomologesis sive modus confitendi* d'Érasme. Le second est un *Sommaire des livres du Vieil et Nouveau Testament*, résumé élémentaire de la foi chrétienne, suivi des dix commandements paraphrasés par des citations scripturaires. Dolet y avait ajouté son propre commentaire, favorable à l'hérésie. Vu sa rareté, M. M. reproduit ici cette plaquette. H. B.

249. Fidèle de Ros O. F. M. Cap. *Influencia de Francisco de Osuna en Laredo y los Mártires.* — Archivo ibero-americano, época II, 3 (1943) 378-390.

Le P. F. établit l'influence de François d'Osuna sur Bernardin de Laredo O. F. M. : le texte primitif de la *Subida del Monte Sion* (1535) de ce dernier contient assez de citations et d'emprunts doctrinaux au *Troisième abécédaire* pour établir la dépendance. Même conclusion, basée sur les citations, en ce qui regarde le *Compendium spiritualis doctrinae*, publié en 1582 par l'archevêque dominicain de Braga, Barthélemy des Martyrs. F. V.

250. F. Cavallera. *La Bible en langue vulgaire au concile de Trente (IVe session).* — Mélanges E. Podechard (voir *Bull.* V, nº 140) 37-56.

Les travaux préparatoires à la IVe session du concile de Trente sur l'Écriture et la tradition (mars-avril 1546) donnèrent lieu à de vives discussions sur le problème des traductions et de la lecture de la Bible en langue vulgaire. Le P. C. retrace les faits et expose sommairement les thèses en présence. D'un côté les opposants, conduits surtout par les Espagnols, avec le cardinal Pacheco et le théologien Alphonse de Castro. Ce dernier s'était déjà élevé contre la lecture généralisée de la Bible dans son *Adversus omnes haereses*, dont une nouvelle édition paraissait précisément à cette date, et il se préparait à renforcer cette opposition dans un ouvrage qu'il avait alors sur le métier, le *De iusta haereticorum punitione* (Salamanque, 1547). Parmi les partisans des traductions, ou du moins parmi ceux qui ne voulaient pas de leur condamnation, il y avait surtout le cardinal Madruzzi et le théologien français Gentian Hervet. Ils ont laissé sur la question deux exposés remarquables. Le concile adopta une solution qui se révéla sage, et décida qu'il ne serait pas fait mention des traductions dans le décret *De editione et usu sacrorum librorum.* H. B.

251. M. L. Larramendi de Olarra, J. Olarra. *Miscelánea de noticias romanas acerca de Don Martín de Azpilcueta, Doctor Navarro.* — Madrid, Espasa-Calpe, 1943 ; in 8, 237 p. Pes. 15.

Édition et présentation, sous forme de brèves études, d'un ensemble de documents précieux pour une biographie de Martin d'Azpilcueta. On y trouve les tractations au sujet des bénéfices de Ronceveaux, de Leomil et de Villar, un *Responsum de tregua et pace* inédit, le testament et des dispositions de biens, l'inventaire des biens laissés par Martin au moment de son décès. Notons spécialement le catalogue de sa bibliothèque et une bibliographie des œuvres éditées. J. L.

Octobre 1946

252. O. CULLMANN. *Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum. Eine dogmengeschichtliche Studie.* — Theologische Zeitschr. 1 (1945) 23-42. 1er s.

Comment l'Église ancienne a-t-elle justifié théologiquement la canonisation de quatre évangiles, c.-à-d. de quatre vies de Jésus divergentes et cependant également normatives ? Les évangiles ne doivent pas être considérés comme des mémoires historiques, mais comme des témoignages de la foi des églises locales. Chaque évangile veut exprimer toute la foi de la communauté, chacun n'en exprime forcément que certains aspects. C'est pourquoi l'Église a accepté le témoignage de plusieurs témoins. Tel est le sens de la théorie de l'unique évangile quadriforme de saint Irénée. On la retrouve, autrement exprimée, dans le canon de Muratori et chez Origène.

Les hérétiques tentèrent de remplacer les quatre évangiles par un seul. Ces tentatives s'inspirent, d'après M. C., d'une mentalité docète qui ne peut s'accommoder de la nécessaire imperfection humaine des évangiles. Saint Irénée lui-même n'échappe pas à ce reproche quand il veut justifier la pluralité des évangiles par des raisons empruntées au caractère sacré du chiffre quatre.

C. V. P.

253. J. V. BARTLET. *Church-Life and Church-Order during the First Four Centuries.* Edited by C. J. CADOUX. — Oxford, B. Blackwell, 1943 ; in 8, LXIV-207 p. Sh. 15.

Les conférences ici réunies furent prononcées il y a 22 ans. Le principe qui gouverne cette revue critique des anciennes ordonnances ecclésiastiques est celle de la nécessité de les replacer dans leur cadre historique. Elles sont la projection rituelle de la vie chrétienne des communautés. B. constate, au terme d'une patiente analyse, que les *Ordines* du IVe s. témoignent d'un tout autre esprit que ceux des origines : la liberté charismatique a fait place à la rigidité institutionnelle. C'est vrai dans une certaine mesure et pour des raisons évidentes, mais B. est absolument radical. On le voit notamment faire des efforts désespérés pour réduire à presque rien l'« institutionalité » des épîtres de Clément Romain et de saint Ignace. Le premier appendice de l'ouvrage (p. 171-174) nous livre le secret de cette attitude extrême. B. ne croit pas que les Apôtres aient voulu une institution durable, et même que le Christ y ait pensé. Ce point de départ moderniste explique que dans les conclusions du volume il ne soit pas même fait mention de l'œuvre du Christ lui-même. Le facteur divin fut ici l'Esprit. Cette omission correspond à une étrange conviction de l'auteur. Dans l'intéressant *Biographical Memoir* qui ouvre le volume, M. Cadoux avoue que « les vues christologiques (de B.) étaient d'une telle nature qu'elles causaient de l'anxiété à certains de ses plus intimes amis » (p. XL). La suite du *Memoir* en explique la raison.

Il a fallu toute la subtilité d'analyse de B. pour soutenir le paradoxe de communautés chrétiennes du IIe siècle n'ayant souci de rattacher l'Église qu'à la Pentecôte.

Mais tous ceux qui connurent B. attestent sa profonde piété ; elle commanda toute sa vie. Il fut le plus religieux des déistes. B. C.

254. W. Bieder. *Auferstehung des Fleisches oder des Leibes ? Eine biblisch-theologische Studie.* — Theologische Zeitschr. 1 (1945) 105-120.

Résurrection de la chair ou résurrection des corps, que faut-il confesser ? Les symboles de foi des Réformés suisses ne sont pas d'accord sur ce point. M. B. éclaire le problème historiquement. La Bible, d'une manière générale, ne fournit pas de réponse, le terme *σάρξ* pouvant aussi bien désigner la substance de la chair que la personne humaine. En faveur de la première formule on cite l'apocryphe *III Cor.*, *I Clem.*, Tertullien, la tradition occidentale, tandis que saint Paul et l'Église orientale penchent pour la seconde. La tendance occidentale s'explique par l'influence de la christologie et de la polémique antidocètes, influence que M. B. étudie brièvement chez saint Ignace d'Antioche. C. V. P.

IIe s. **255.** W. Schmid. *Die Textüberlieferung der Apologie des Justins.* — Zeitschr. neutestamentl. Wissensch. 40 (1941) 87-138.

L'*Apologie* de Justin n'est représentée que par un seul manuscrit, *Paris Nat. gr. 450*, du XIVe siècle. Il importe donc d'utiliser les moyens de contrôle dont nous disposons : tout d'abord de la tradition indirecte. La première partie de l'article propose un certain nombre d'amendements d'après les citations des *Sacra Parallela*. Après cela, il y a encore la critique conjecturale. Mais ceci est plus dangereux. Les suggestions de la seconde partie sont moins heureuses. Ainsi à propos de 65,3 *ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος*, M. S. propose une nouvelle correction qui n'a pas beaucoup de chances d'être admise : *ποτήριον ἔχον ὕδατος κρᾶμα*. A ce propos, M. S. semble ignorer que A. Harnack avait reconnu le bien fondé des critiques de Th. Zahn et de A. Jülicher ; cf. *Dogmengeschichte*, t. I, p. 234, n. B. B.

IIIe s. **256.** C. B. Welles. *The Epitaph of Julius Terentius.* — Harvard theol. Review 34 (1941) 79-102.

257. A. D. Nock. *Postscript.* — Harvard theol. Review 34 (1941) 103-109.

M. W. fait le commentaire d'un passage de l'épitaphe de Julius Terentius, trouvée à Doura, en signalant les textes classiques qui expriment l'idée des *θεαὶ ψυχαί* qui accueillent le défunt. M. N. complète cet article par quelques textes chrétiens. La documentation pourrait être aisément complétée. M. N. ne semble pas connaître l'article *Anges*, de H. Leclercq, *Dict. Liturg. Archéol. chrét.* I, 2120-2130 (XIV : *Anges psychagogues*). Il ne connaît l'article de B. Capelle, *L'antienne In paradisum*, dans *Questions liturg. et paroiss.* 8 (1923) 161-176, que par une recension assez sommaire, ce qui fait qu'il date cette pièce du XIe siècle. C'est vraiment un peu tard. Si la date du Ve siècle n'est qu'une conjecture, la documentation nous ramène pour le moins au VIIIe-IXe s. On pourrait ajouter bien des textes. Par exemple l'inscription du cimetière de Prétextat, datée de 291 : *refrigera cum spirita sancta* (cf. *Riv. Archeol. crist.* 12, 1935, 23). Les *spirita sancta* sont les âmes des justes défunts. Et encore ce texte de saint Jérôme, que je n'ai vu citer nulle part et qui fournit un parallèle intéressant à l'antienne *Chorus angelorum* : *Nunc igitur pro brevi labore aeterna beatitudine fruitur ; excipitur angelorum choris, Abrahae sinibus confovetur et cum paupere quondam Lazaro divitem purpuratum... stillam digiti minoris cernit inquirere* (*Epist.* 23, 3 ; PL 22, 426). B. B.

258. C. BONNER. *Desidered Haven.* — Harvard theol. Review 34 (1941) 49-67.

L'auteur étudie l'emploi de la métaphore du port dans la littérature païenne et chrétienne. La moisson des textes chrétiens me semble un peu maigre : un texte de Cyprien, deux de Lactance, un de saint Jérôme et un de saint Augustin. On pourrait allonger la liste sans peine. Voir par ex. Ambroise, *Ben. Patr.* 5, 27 (PL 14, 716) ; *Int. Job* II, 9, 34 (PL 14, 866) ; Augustin, *In Ps.* 106, 12 (PL 37, 1425). Cette métaphore fait partie de l'allégorie du vaisseau (cf. *Bull.* V, n° 139).

B. B.

259. J. RIVIÈRE. *Comment s'écrit parfois l'histoire des dogmes. Le cas d'Auguste Sabatier.* — Bulletin Littér. ecclés. 42 (1941) 3-23. IVe s.

Dans l'avant-propos de son étude *La doctrine de l'expiation et son évolution historique* (Paris, 1903), Auguste Sabatier déclare vouloir faire un « essai d'appliquer rigoureusement la méthode historique ». Comme sources il ne cite que F. C. Baur et A. Ritschl. Il se réclame incidemment de D. F. Strauss, sans donner aucune référence. R. a établi avec une évidence écrasante que Sabatier a littéralement pillé l'ouvrage de D. F. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Tübingen, 1841), t. II, p. 240-336 : *Vom den Geschäfte Christi.* L'opuscule de Sabatier est une chaîne ininterrompue d'emprunts dont le fond et l'ordonnance, avec les expressions et les images les plus caractéristiques, se retrouvent dans l'ancêtre allemand antérieur de quelque soixante ans et qui n'y est pas nommé une seule fois. E. D. C.

260. M. ROBERTI. *Il « corpus mysticum » nella dottrina della persona giuridica.* — Studi di storia e diritto in onore di E. Besta (Milano, A. Giuffrè, 1937-39, 4 vol. in 8) IV, 35-82.

Pour les Romains, la personne, l'individu, était l'unique sujet de droit ; le groupe n'était qu'une aggrégation de personnes. La conception paulinienne d'une unité personnelle *ex plurimis*, corps mystique, a rendu possible l'élaboration de l'institution de la personne juridique corporative. Cette conception ne s'introduira pas immédiatement dans le droit civil, mais on la voit reconnue à l'époque de Constantin. J. L.

261. B. ALTANER. *Wer ist der Verfasser des Tractatus in Isaiam VI, 1-7 ?* — Theol. Revue 42 (1943) 147-151.

Ce traité, édité par G. MORIN, *Anecdota Maredsolana* III, 3, p. 103-122, est d'origine obscure. Dom Morin, après A. Amelli, y voit une œuvre de saint Jérôme, tandis que Cavallera le considère simplement comme une traduction, faite par Jérôme, d'un traité qui aurait pour auteur un adversaire d'Origène, Théophile d'Alexandrie, Épiphane ou Eustathe d'Antioche. Plus récemment, W. DIETSCHEN, *Didymus von Alexandrien als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision*, Fribourg en Br., 1942, se prononce pour Didyme d'Alexandrie. M. A. trouve ses arguments plutôt faibles et ses préférences vont à Théophile d'Alexandrie.

B. B.

262. E. CATTANEO. *L'« intinctio » nella liturgia ambrosiana.* — Ephemerides liturgicae 54 (1940) 182-205.

L'*intinctio*, rite qui consiste à tremper dans le vin le pain consacré pour en

communier les fidèles, a déjà été étudiée par M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio*, Paris, 1924, p. 135-152. M. C. complète sa documentation, spécialement pour la liturgie ambrosienne. L'*intinctio* est encore autorisée à Milan au XV[e] siècle pour les malades, puisqu'un rituel de cette époque contient encore la formule : *Corpus Domini nostri Iesu Christi sanguine suo tinctum*... Au reste Urbain II, qui avait interdit cet usage au concile de Clermont (cf. MANSI XX, 818), faisait une réserve : *nisi per necessitatem et cautelam*. B. B.

V[e] s. **213.** P. COURCELLE. *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 159). — Paris, E. de Boccard, 1943 ; in 8, XVI-440 p.

Je ne crois pas qu'un ouvrage de cette qualité existe en français sur cet important sujet. Il est rare qu'on arrive à traiter en profondeur une matière de si vaste envergure, impliquant tant d'auteurs, soulevant tant de problèmes.

Le plan est sensiblement le même tout le long du volume : connaissance de la langue grecque, des écrivains profanes, des auteurs chrétiens.

Saint Jérôme, excellent connaisseur du grec, n'a lu que très imparfaitement les auteurs classiques : nulle connaissance directe des poètes et des orateurs, mépris pour les philosophes, consultation — souvent indirecte — des historiens, polémistes et moralistes, dans la mesure de leur utilité pour ses travaux. Les ouvrages chrétiens, Jérôme les a lus en vue surtout de ses études exégétiques et de ses controverses. En dépit de graves lacunes, sa culture est ici très vaste et toujours sérieuse.

Passant à saint Augustin, M. C. reprend d'abord le problème cent fois débattu de sa connaissance du grec. Patiemment sont relevés, œuvre après œuvre, tous les indices. Il en résulte qu'Augustin, d'abord pitoyable helléniste, s'est acharné à acquérir, en partie pour des fins pratiques, la maîtrise de cette langue difficile. Il y a presque réussi. Ses derniers travaux en portent témoignage. L'examen de M. C. est le plus sérieusement critique que je connaisse. Il y conteste — à tort, je crois — l'opinion de dom D. De Bruyne sur une revision par Augustin de certains livres bibliques. Lorsqu'il en vient aux écrivains profanes, l'auteur, sans accepter entièrement la thèse extrême de W. Theiler sur l'emploi de Porphyre par Augustin (voir *Bull.* II, n° 468), rejette après examen précis celle, trop minimisante, de P. Henry (voir *Bull.* II, n° 835). Plus originale est la revendication par M. C. d'une influence réelle de Manlius Theodorus (p. 122-128). Que la littérature grecque chrétienne ne put que tardivement être directement assimilée par Augustin est un fait capital qui explique en partie que la culture théologique de l'évêque d'Hippone ait été personnelle plutôt que traditionnelle : « Ses lectures tardives de Pères grecs ne lui ont servi qu'à confirmer et contrôler l'orthodoxie de vues originales » (p. 194). Augustin est essentiellement un esprit spéculatif.

Un traitement bref mais solide des influences grecques sur Cassien et sa doctrine (p. 212-216) nous conduit à Gennade, puis à Claudien Mamert, singulièrement plus grécisant. Contre F. Bömer, qui met en cause Platon, M. C. revendique pour Porphyre l'influence platonicienne subie par Claudius (p. 223-235). Sidoine partageait la même admiration — un peu surprenante — pour l'adversaire passionné de la foi chrétienne.

Voici enfin Boèce et Cassiodore. Ici M. C., qui leur a consacré déjà plusieurs études, révèle davantage encore sa maîtrise.

Il voit dans Boèce non un autodidacte, mais l'élève d'une école de philosophie grecque ; partant, l'énigme de son « christianisme » se résoudra en admettant que ce néoplatonicien a tenté de donner droit de cité à sa philosophie dans l'enseignement chrétien, tout en gardant strictement distincts les deux domaines

de la raison et de la foi. Peut-être espérait-il pouvoir un jour en écrire la synthèse.

Selon M. C., Cassiodore doit aussi être rapproché de Porphyre (p. 323), mais plus directement d'Ammonius (p. 323-326) et d'autres maîtres alexandrins.

L'ouvrage s'achève par une longue dissertation sur le sort des manuscrits réunis par Cassiodore à Vivarium. Ne se ralliant à aucune des deux thèses opposées de R. Beer et du cardinal G. Mercati, M. C. s'inspire de critères dont il défend l'efficacité (p. 350-356) pour rejeter le transfert à Bobbio, mais il reconnaît cependant comme vivariens six groupes de mss, parmi lesquels, comme J. Chapman, il range l'*Amiatinus* de la Vulgate. Ils seraient d'abord entrés dans la bibliothèque du Latran (p. 373-374, 380-382), d'où ils auraient plus tard émigré, par don ou autrement, vers leur destination respective. Brillante hypothèse dont le caractère reste assez conjectural, contrastant un peu avec la ferme sévérité critique dans laquelle s'est tenu tout l'ouvrage.

M. C. a écrit un livre de première valeur. Trop vaste dans son objet pour imposer toutes ses conclusions, il est trop important pour pouvoir être négligé sans dommage par personne. B. C.

264. B. ALTANER. *Eustathius, der lateinische Übersetzer der Hexaëmeron-Homilien Basilius des Grossen.* — Zeitschr. neutestamentl. Wissensch. 39 (1940) 161-170.

Cette notice sur Eustathius ne fait que confirmer ce que nous savions déjà : Augustin s'est servi de la traduction de l'*Hexameron* de saint Basile dans *De Gen. ad litt.* I, 18, et la *Syncletica* à qui cette traduction est dédiée est la même que nomme Sedulius dans la *dedicatio* de son *Carmen pascale*. Il faut donc placer l'œuvre d'Eustathe vers 400. B. B.

265. M. PALLASSE. *Brève histoire d'un schème cicéronien au moyen âge.* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 35-42.

Saint Augustin reprit littéralement le texte de Cicéron relatif aux trois espèces de droit : droit naturel, droit coutumier, droit légal. Une leçon fautive, introduite par Augustin et reprise par Alcuin, intégra le droit légal dans le droit coutumier. Cependant saint Albert le Grand reprend la division tripartite de Cicéron, tout en soulignant la dépendance du droit coutumier et du droit légal à l'égard du droit naturel. Et saint Thomas s'inspire à son tour d'Albert le Grand. — Ajoutons toutefois que la conception thomiste du droit légal s'inspire avant tout d'Aristote. O. L.

266. L. GAJZÀGÓ. *A Nemzetközi Jog Eredete. Annak Római es Keresztény osszefüggésel. Különösebben a spanyol nemzetközi jogi iskola.* De origine iuris gentium eiusque connexionibus Romanis atque Christianis, praecipue quidem de schola iuris gentium Hispanica. — Notter Antal Emlékkönyv. Dolgozatok az egyházi Jogból és avele Kapcsolatos Jogterületekröl. Szerkesztették ANGYAL P., BARANYAY J., MÓRA M. — Liber ad honorandum Antonium Notter, continens dissertationes ex iure canonico necnon ex disciplinis affinibus. Ediderunt... (Budapest, Szent István-Társulat Föbizománya, 1941 ; in 8, XI-1167 p.) 227-560.

A l'idée de monarchie séculière, universelle, correspond l'idée de monarchie chrétienne. Elle trouve sa formule la plus développée chez saint Augustin,

saint Thomas et Dante. On y établit une hiérarchie complète du sommet jusqu'aux parties les plus infimes. Un droit, des normes relient les différents degrés ; il y a connexion, mais on ne peut parler de *ius gentium*. Le véritable *ius gentium* n'apparaît qu'avec Grotius et se pose au sujet de la guerre juste. François de Vitoria et l'école espagnole (Ferdinand Vasquez de Menchaca, Didier Covarruvias, etc.), qui ont développé ce droit, sont longuement étudiés par l'auteur. A la base de ces doctrines se retrouvent les doctrines des moralistes antérieurs et les normes du droit interne de l'Église. Un résumé latin — dont sont extraites ces notes — se trouve à la fin du volume, p. 1143-1146. J. L.

267. W. J. S. Simpson. *St. Augustine's Episcopate.* A Brief Introduction to his Writings as a Christian. — London, S. P. C. K., 1944 ; in 12, XIV-144 p. Sh. 7.6.

Cette « introduction » aux ouvrages majeurs d'Augustin, n'est pas d'ordre critique. Ce sont pour la plupart des considérations de philosophie religieuse. Çà et là est esquissé le plan d'une œuvre ou une brève synthèse. Ce sont des notes, mais dont la pertinence a pour garant la personnalité de leur auteur. B. C.

268. G. Hultgren. *Le commandement d'amour chez Augustin.* Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400. — Paris, J. Vrin, 1939 ; in 8, XII-311 p.

Il importe de noter, si l'on veut juger cet essai, qu'il limite son objet aux premiers écrits d'Augustin. Le choix, dans le titre, de « commandement d'amour » au lieu d'« amour » contribue aussi à préciser le sujet abordé par M. H. : le commandement d'amour comprend conjointement l'amour de Dieu et l'amour du prochain. C'est de la synthèse des deux charités qu'il s'agit. Le problème sera envisagé successivement en fonction du développement des idées chez Augustin, puis de l'histoire générale de l'éthique.

Dans la succession des écrits, — ceux de Cassiciacum, les ouvrages antimanichéens, les premiers commentaires bibliques, — on discerne que le pas décisif se fit lorsque l'autorité de l'Écriture commença à prévaloir chez Augustin sur la philosophie. Les *Confessions* sont déjà toutes pauliniennes par l'accent mis sur l'initiative divine.

Depuis A. Nygren a été soulignée la couleur plotinienne du concept augustinien de l'amour de Dieu. M. H. insiste sur les correctifs essentiels qu'apporta la foi chrétienne aux vues du maître païen. Quant au fonds philosophique de l'amour du prochain, il vient à Augustin, dit M. H., de la *vita socialis* de Cicéron. L'insistance sur ce fait peu remarqué est un des mérites du livre. L'auteur complète son exposé en montrant que chez Ambroise, qui avait puisé aux mêmes sources, les deux éléments — néoplatonicien et stoïcien — sont simplement juxtaposés, tandis qu'Augustin en tentera la synthèse en fonction du commandement d'amour. Il sera amené à opérer un retournement des valeurs : l'amour du prochain était conçu comme une voie vers l'amour de Dieu, il en devient le fruit.

Chemin faisant, M. H. revise bien des jugements de détail. Son étude paraît solide ; elle est nuancée et respectueuse de la pensée tâtonnante de saint Augustin à ce moment critique de son évolution. La présentation littéraire est austère, assez lourde et volontiers abstraite, sans cependant rebuter le lecteur sérieux. B. C.

269. G. DE PLINVAL. *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme.* Étude d'histoire littéraire et religieuse. — Lausanne, Payot, 1943 ; in 8, 431 p. Fr. 15.

Après l'article sensationnel *Recherches sur l'œuvre littéraire de Pélage* (*Rev. de Philologie* 60, 1934, 10-42) et les objections qu'il avait soulevées, on attendait un ouvrage de défense et d'approfondissement. Le présent volume ne l'est qu'en partie. L'annexion à Pélage d'une série imposante d'écrits jusqu'ici attribués à d'autres n'y est pas péremptoirement justifiée. La tâche ne doit pas être cependant trop ardue : si les commentaires sur saint Paul sortent du genre des écrits revendiqués pour Pélage par M. de P., la longue épître à Démétriade offre un champ d'application des critères philologiques, exégétiques et doctrinaux, très suffisant pour une démonstration. Sans doute la trouverons-nous dans l'*Essai sur la langue et le style de Pélage*, dont l'auteur annonce la prochaine publication.

Pour juger Pélage on ne s'en rapportera pas, dit justement M. de P., à Jérôme ni à Paul Orose. Il faut l'étudier directement. On constate alors certaines influences littéraires, — Cyprien, Lactance, l'Ambrosiaster, — mais peu de contact avec les sectes philosophiques : le platonisme est inexistant pour Pélage et le stoïcisme lui-même, s'il a quelque affinité avec son tempérament moral, en diffère radicalement par son horreur de toute rétribution ; Pélage insistait au contraire sur la récompense et les châtiments qui attendent les hommes au terme de leur vie. Par une suite patiente d'approximations, M. de P. atteint la physionomie authentique du moine breton : moraliste énergique, mais sur le plan franchement chrétien, soucieux de réformer en combattant le laxisme et toute forme de quiétisme. Incisif et obstiné, mais sans trop se découvrir. Ce sont les interventions de Célestius, son disciple en parfait contraste avec lui, qui précipitèrent la crise que le maître tentait d'éluder par des équivoques.

Le commentaire sur saint Paul permet de déceler la profondeur de l'erreur pélagienne. Quelle gageure d'interpréter l'épître aux Romains dans le sens unique d'une revendication des puissances morales de l'homme ! M. de P. qui, ailleurs, montre sa sympathie pour Pélage, donne la note juste quand il reconnaît que « l'influence transcendante de Jésus disparaît, se ramène (sauf deux points) à un enseignement, à un exemple, au lieu de se traduire par une régénération mystérieuse, par une protection et une infusion de force et de sainteté » (p. 156). Un peu plus bas, il touche le fond du cas de Pélage, quand il constate que le commentaire de Théodore de Mopsueste lui-même, avec lequel on le confronte toujours, « est beaucoup plus *religieux* » (p. 157). J'aurais aimé voir accentuer et développer ceci, car pareille carence oblige à conclure que Pélage n'a rien compris au christianisme. On lira avec soin les deux chapitres où M. de P. détaille l'enseignement moral de Pélage et son œuvre de réformateur et de novateur (p. 167-251). La suite (ch. VII et VIII) est d'ordre historique, non sans d'utiles mises au point. L'épilogue, sur les forces et faiblesses de la doctrine pélagienne, est plein de jugement et de finesse. Je ne crois pas cependant que l'Église ait payé cher la victoire sur Pélage : l'augustinisme triomphant ne fut pas longtemps sans de substantielles restrictions ; quant à la grandeur du pélagianisme, inadaptée à la nature débile des hommes et presque muette sur l'aide miséricordieuse de Dieu, elle nous paraît illusoire.

Je tiens à insister, en terminant, sur la haute tenue critique et littéraire de ce volume. Il porte la marque des œuvres mûries. B. C.

270. T. JALLAND. *The Life and Times of St. Leo the Great.* — London, S. P. C. K., 1941 ; in 8, VIII-542 p. Sh. 21.

C'est une pensée généreuse qui anime les travaux de M. J. S'il a écrit ce beau volume c'est parce qu'il a la nostalgie de l'unité de l'Église et qu'il estime ne pouvoir mieux servir cette grande cause qu'en écartant les préjugés historiques qui paralysent les désirs de rapprochement. L'idée autoritaire et ambitieuse qu'on se fait du rôle de saint Léon est une de ces pierres de scandale. En l'examinant, M. J. n'entend faire appel qu'à la vérité. Ses études veulent être minutieusement critiques et sincères. A beaucoup de points de vue son travail est un modèle.

Après un tableau d'ensemble de l'empire au Ve siècle, et une rapide esquisse de la carrière de Léon avant son épiscopat, il aborde la description de son activité pastorale, décrite d'abord à grands traits (ch. III), puis plus analytiquement.

Sur l'autorité de l'évêque de Rome, Léon professe des principes très fermes : *Ecclesia in Petri sede Petrum suscipit*. Le fait que Pierre revit dans son successeur constitue « un élément essentiel du problème » (p. 72). Les papes du moyen âge ne proclameront guère davantage, et si Léon revendique son autorité, c'est sans orgueil, en vertu d'une charge sacrée. M. J. ne dissimule pas que certaines affirmations marquent néanmoins un pas en avant (p. 73). Dans une note adjointe il esquisse l'évolution des privilèges du siège de Pierre (p. 74-77) ; une autre, très nuancée — trop timide à notre avis — résume la question de la venue de Pierre à Rome (p. 77-85). Passant à l'administration de la province de Rome, l'auteur constate qu'elle revêt chez Léon « the majestic conception of the papal office » (p. 95). Suit alors l'examen de ses rapports avec les Églises d'Occident. Le fait le plus symptomatique est que maintenant la fière Carthage est domptée (p. 112) ; la manière dont saint Léon parle aux évêques gaulois dépasse les circonstances locales, on y discerne la préoccupation de l'Église entière (p. 151). L'Illyricum cependant se montrait alors déjà impatient du joug de Rome (p. 191). Tendance centrifuge qu'accentuent bien davantage encore les évêques orientaux. L'analyse des faits gravitant autour du concile de Chalcédoine suffit à le montrer. Elle occupe la majeure partie du volume de M. J. (p. 205-398). Il l'a faite minutieuse et documentée. Peut-être par un peu plus de diplomatie eût-on évité les durcissements que provoqua le tendancieux canon 28e. Mais pouvait-on se taire ? Le livre s'achève par un rappel rapide du rôle de saint Léon dans le domaine du culte (p. 426-439) et par un jugement sur ses mérites comme moraliste et comme théologien (p. 440-494). On a accusé le pape de nestorianisme inconscient. M. J. ne s'arrête pas à cette assez massive calomnie (p. 490-491 et 492-494) ; le reproche d'avoir eu de la rédemption une idée trop juridique, impliquant certains droits du démon, lui paraît plus fondée (p. 491-492). Le grief majeur reste celui d'une extension indue des privilèges papaux. M. J., tout en absolvant largement l'accusé, ne le tient pas pour entièrement quitte. A tort, croyons-nous. La mission assignée par le Christ au chef de son royaume terrestre devait développer ses virtualités et ses pouvoirs selon les besoins et les circonstances. L'attitude de Constantinople et de l'Illyricum montre assez qu'au Ve siècle déjà il en allait de l'unité de l'Église. Léon vit juste : il était urgent que l'autorité centrale fût reconnue et obéie. B. C.

VIe s. **271.** [V. Ussani]. *Index latinitatis italicae medii aevi antiquioris per litterarum ordinem digestus.* — Archivum Latinitatis Medii Aevi 6 (1931) I-IV et 1-96.

272. I. Praga. *Index auctorum latinitatis italicae medii aevi antiquioris. Supplementum Dalmaticum.* — Archivum Latinitatis Medii Aevi 16 (1941) 61-63.

A l'occasion des 17 notices complémentaires de M. P., signalons aujourd'hui

la liste, déjà vieille de quinze ans, établie par M. U. et ses collaborateurs. Elle va du VIe siècle à 1022 et n'est en somme qu'une nomenclature. M. C.

273. M. HÉLIN. *Ad indicem scriptorum operumque Latino-Belgicorum medii aevi supplementum.* — Archivum Latinitatis Medii Aevi 16 (1941) 65-75. VIIIe s.

Relevé provisoire, groupant quelques additions et corrections à l'index signalé antérieurement (*Bull.* IV, no 608). M. H. promet une mise au point plus complète dès que les circonstances le permettront. M. C.

274. L. SANTIFALLER. *Das Altenburger Unzialfragment des Levitikuskommentars von Hesychius aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts.* — Zentralbl. Bibliotheksw. 60 (1943) 241-266.

M. S. donne la description paléographique détaillée du fragment (*Altenburg Thuringisches Staatsarchiv Miscell. Z. 89*). Celui-ci comprend deux feuillets en onciale du début du VIIIe siècle et appartient au même manuscrit — d'après une communication de M. P. Lehmann — que *Clm 29162 C*. Son texte répond aux colonnes 1135A-B, 1135D-1136A et 1138A-1139A de l'édition de MIGNE (PG 93). M. S. nous fournit une transcription diplomatique du texte, — accompagné de la reproduction photographique, — et dresse la liste des manuscrits, des échos littéraires, ainsi que des éditions du fameux commentaire, dont on ne possède plus, malheureusement, que la vieille traduction latine. M. C.

275. I. SCHRÖBLER. *Zu der Vorlage der althochdeutschen Predigtsammlung A.* — Beiträge z. Geschichte deutschen Sprache u. Liter. 63 (1939) 271-287.

Les sermons vieux-allemands du recueil A de E. von Steinmeyer ont pour modèle trois sermons latins attribués dans les meilleurs manuscrits à saint Césaire d'Arles (sauf la deuxième partie du sermon III, qui contient les *instrumenta bonorum operum* de la Règle de saint Benoît). Mlle S. en conclut que le recueil A dépend de la *Collectio XLII admonitionum* qui réunit les trois sermons.
M. C.

276. I. SCHRÖBLER. *AHD Glossen zu Caesarius von Arles.* — Beiträge z. Geschichte deutschen Sprache u. Liter. 63 (1939) 287-294.

Mlle S. signale une dizaine de gloses en vieil-allemand qui se rapportent aux sermons de Césaire d'Arles dans l'homiliaire de *Wurzbourg Mp. th. f. 28* (VIIIe-IXe s.) attribué à Burchard. M. C.

277. H. DE LUBAC. *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au moyen âge. Étude historique* (Théologie, 3). — Paris, Aubier, 1944; in 8, 371 p. Fr. 96. IXe s.

La première partie de cet ouvrage (p. 1-254) réunit quatre longs articles parus en 1939-1940 dans les *Recherches de science religieuse*. Nous en avons indiqué le contenu *Bull.* IV, no 625. Le texte et la documentation en ont été légèrement retouchés et complétés, et dans une note supplémentaire (p. 351-356) on trouvera groupées les principales références patristiques et médiévales aux expressions *mysterium sacramenti, mysterii sacramentum* et à quelques autres formules analogues. Rappelons qu'avec une grande finesse et un profond souci des nuances,

le P. de L. a su dégager de ses attaches eucharistiques fort enracinées et enchevêtrées entre le IX[e] et le XII[e] siècle, — on doit même remonter jusqu'à Hésychius de Jérusalem et à la traduction latine de son commentaire sur le Lévitique, — l'emploi ecclésiologique du terme *corpus mysticum*, dont le premier témoin connu est Maître Simon (vers 1150).

Le chapitre X et la conclusion de la première partie sont neufs. Le P. de L. y montre comment le mot *mysticus* a été vidé peu à peu de son contenu objectif, réaliste, pour prendre une valeur purement symboliste (le mot « symbole » a d'ailleurs également subi, au cours des siècles, un appauvrissement de contenu). Et c'est à la faveur de cette déformation qu'il a été appliqué à l'Église. Bien qu'en dernière analyse, l'Église n'ait pu hériter de ce nom qu'en raison précisément de son lien étroit avec les saints mystères. Cet appauvrissement qualitatif de la terminologie théologique — qu'on pourrait découvrir encore en d'autres domaines que celui de l'eucharistie — est le fruit des luttes dialectiques des XI[e] et XII[e] siècles, notamment de la controverse autour de Bérenger.

Dans la seconde partie de son ouvrage, qui est également neuve, le P. de L. étudie *Le « corpus triforme » d'Amalaire et ses destinées*. Ce *corpus triforme*, qui a connu une telle fortune jusque chez les grands scolastiques, comment faut-il le comprendre ? La plupart des interprètes y voient des aspects différents du corps individuel du Christ. Le P. de L. se prononce résolument, à la suite de M. E. Amann, pour le sens collectif, ecclésiologique. En quoi il ne risque pas, croyons-nous, de se tromper.

L'ouvrage du P. de L. nous fournit un exemple des plus frappants de sémantique théologique, allant jusqu'à exclure positivement d'un terme sa signification primitive. *Corpus mysticum* a commencé par désigner la réalité spécifique de la présence eucharistique. Il a fini par exprimer la négation de cette réalité et, par contre-coup, à s'appliquer à l'Église. Heureusement les adhérences historiques de la formule profitent encore, malgré tout, à son emploi ecclésiologique.

M. C.

278. P. Bommersheim. — *Johannes Scottus Eriugena und die Dynamik des Nordens*. — Deutsche Vierteljahrsschr. Liter. u. Geistesgesch. 21 (1943) 395-416.

Signale quelques traits de la philosophie d'Érigène, qui l'apparentent aux systèmes dynamistes allemands, notamment à Nicolas de Cues et à Jacob Boehme. Synthèse un peu artificielle et interprétations tendancieuses, qui peuvent guider le regard de l'historien, mais non influencer son jugement. M. C.

x[e] s. **279.** W. E. Willwoll. *Die Konstanzer Predigt des heiligen Gallus, ein Werk des Notker Balbulus*. — Zeitschr. schweizer. Kirchengesch. 35 (1941) 4-28, 114-139.

280. W. E. Willwoll. *Die Konstanzer Predigt des heiligen Gallus, ein Werk des Notker Balbulus*. — Freiburg i. d. Schweiz, Paulusdruckerei, 1942 ; in 8, VIII-83 p.

Cette thèse, publiée d'abord sous forme d'articles, veut identifier l'auteur du *Sermo Galli Confessoris dictus Constantiae in templo Sancti Stephani in consecratione Ioannis Episcopi Constantiensis*, dont on ne connaît plus aucun témoin manuscrit. P. 4-17 de son livre, M. W. donne une nouvelle édition du texte, corrigeant les diverses éditions (H. Canisius, *Maxima Bibliotheca*, J. Basnage, A. Gallandi, J.-P. Migne) l'une par l'autre, bien qu'elles paraissent toutes dé-

pendre de la même édition princeps (H. Canisius, 1604). Puis M. W. soumet le sermon d'une part, l'œuvre latine authentique de Notker d'autre part, à un examen assez détaillé et comparatif pour ce qui est du contenu et du genre littéraire. Il y a incontestablement une parenté, mais les ressemblances signalées ne nous paraissent pas suffisantes pour emporter une conviction. Peut-être une comparaison plus minutieuse encore dissipera-t-elle un jour nos derniers doutes. Nous la souhaitons, car le *Sermo Galli* est une pièce théologique intéressante.

M. C.

281. F. Lot. *Index scriptorum operumque Latino-Gallicorum medii aevi saec. XI (1000-1108).* — Archivum Latinitatis Medii Aevi 16 (1941) 5-59. XIe s.

Cet index est une œuvre de collaboration effectuée sous la direction de M. L. Les notices pèchent peut-être par trop de sobriété. Certaines sont incomplètes. Il y a aussi quelques inconséquences. Pourquoi, par exemple, nommer Sigebert de Gembloux et omettre saint Anselme ? On s'étonnera de trouver comme anonyme le *Micrologus* de Bernold de Constance. M. C.

282. F. Pelster S. J. *Der Traktat « De ordinando pontifice » und sein Verfasser Humbert von Moyenmoutier (Humbertus a Silva Candida).* — Histor. Jahrbuch 61 (1941) 88-115.

L'important traité *De ordinando pontifice*, publié par E. Dümmler d'après *Leyden Voss. 10*, et qu'on s'accorde à placer en 1048, mais que M. A. Fliche attribue à un clerc de Liége, tandis que E. Sackur fait de l'auteur un Lorrain, est l'œuvre du futur cardinal Humbert. L'éditeur y avait déjà reconnu une œuvre française. Le P. P. confirme cette thèse et expose les raisons historiques et littéraires qui désignent Humbert. La conclusion est de poids pour l'histoire du rôle joué par Humbert dans la lutte entre l'Église et l'Empire, et complète heureusement les travaux de M. A. Michel. M. C.

283. J. de Ghellinck S. J. *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle.* T. I-II (Museum Lessianum, Section historique, 4-5). — Bruxelles, Édition universelle, 1946 ; 2 vol. in 8, VIII-232 et 355 p. Fr. 325. XIIe s.

Le P. de Gh. s'est intéressé au XIIe siècle depuis ses premières études sur *Le mouvement théologique au XIIe siècle* (1914). Après avoir accumulé d'innombrables matériaux, il présente aujourd'hui un travail de grande envergure. Et encore n'a-t-il pu livrer toutes ses richesses : nombre de notes bibliographiques ont été supprimées, plusieurs développements techniques n'ont été qu'amorcés, car dans les difficultés présentes de l'imprimerie un travail complet « eût été un luxe que les éditeurs ne peuvent plus se permettre de laisser aux auteurs ».

Il s'agit non point d'histoire doctrinale, — car ce n'est qu'incidemment qu'une doctrine est évoquée, — mais d'histoire littéraire, à savoir de l'histoire de la culture latine au XIIe siècle. L'exposé commence avec saint Anselme de Cantorbéry et se poursuit jusqu'aux années 1230-1235 ; depuis ces années, en effet, le latin perd de sa vie et de son élégance pour faire place au langage aride des techniciens soumis à l'influence de la philosophie aristotélicienne.

Le champ de la littérature latine est immense. Il embrasse d'abord les écoles théologiques et canoniques et, en marge de ces groupes scolaires, tous les amis et adversaires qui, par leurs lettres et leurs traités, répandent les doctrines dans le public. Mais il comporte aussi les écrits de spiritualité émanant surtout des

ordres religieux et des prédicateurs, les livres scolaires, grammaires, glossaires et autres instruments de travail, l'histoire universelle, l'histoire régionale, y compris l'histoire des croisades, les chroniques monastiques, l'hagiographie, la poésie profane et religieuse avec ses multiples expressions dans la satire, le drame, le théâtre, la poésie lyrique. Pour chacun des auteurs, le P. de Gh. traite les diverses questions que comporte une histoire littéraire : la vie et les œuvres de l'auteur, sa physionomie psychologique et morale, les particularités de sa latinité, les écrivains de l'antiquité (Cicéron, Sénèque, Aristote, etc.) qu'il a utilisés. L'auteur s'est acquitté de ce travail avec un soin et une perfection dignes de tout éloge : pour n'importe quel auteur du XII[e] siècle, on trouve en quelques pages l'état actuel de nos connaissances, enrichies d'ailleurs des propres découvertes du savant médiéviste.

Sans doute, chaque spécialiste pourrait signaler l'un ou l'autre détail à corriger. Notons de la sorte en passant qu'il n'est plus reçu de désigner le théologien Philippe le Chancelier du nom de Philippe de Grève, car M. H. Meylan a prouvé que ce sont là deux personnages différents. Parmi les théologiens de la fin du XII[e] siècle, il serait désirable de distinguer un groupe porrétain, se caractérisant par sa culture philosophique et la précision de son langage ; ce groupe comprend Simon de Tournai, Alain de Lille, Raoul Ardent, Nicolas d'Amiens la Somme dite d'Étienne Langton de *Bamberg 136*, le recueil de *Londres Brit. Mus. Roy. 9 E XII*. Il n'est pas sûr qu'Anselme de Laon ait commencé à réunir en un *corpus* l'ensemble des questions jusque là éparses. Mais ce sont là menues broutilles qui disparaissent au sein de l'étonnante richesse d'information qui s'étale à chaque page.

L'ouvrage de G. Paré, A. Brunet et P. Tremblay sur *La Renaissance du XII[e] siècle* (voir *Bull.* II, n° 759) conserve sa valeur ; mais il se borne à l'enseignement théologique de la première moitié du siècle. L'ouvrage du P. de Gh. est un répertoire complet de toute la littérature du siècle entier. Répertoire éminemment utile à l'histoire de la théologie : que de fois l'historien d'une doctrine théologique désire être documenté sur un auteur du temps qui, sans être théologien, se meut dans le contexte théologique que l'on voudrait étudier.

Puisque le savant médiéviste a dû supprimer ici nombre d'aperçus techniques, souhaitons les voir insérés dans une seconde édition qui n'aura plus à souffrir de la détresse actuelle de l'industrie du livre. O. L.

284. W. Lampen O. F. M. *De Sermonibus Gaufredi Babionis, Scholastici Andegavensis.* — Antonianum 19 (1944) 145-168.

Pour reconstituer avec plus de certitude la liste des sermons de Geoffroy Babion, le P. L. relève soigneusement dans les sermons certainement authentiques de l'écolâtre d'Angers les particularités de style, expressions, exemples, comparaisons, ainsi que nombre d'exposés doctrinaux. Inventaire fort utile, qui a permis au savant critique d'extraire les sermons de Geoffroy de la série de ceux qui, dans PL 171, sont attribués en bloc à Hildebert, et de porter un jugement prudent sur les huit sermons du *Spicilegium* de Liverani. Le P. L. complète de la sorte fort heureusement les notes de dom A. Wilmart dans son étude sur *Les sermons d'Hildebert* (voir *Bull.* III, n° 560).

Dans les premières pages de son étude, le P. L. fait un bon exposé des opinions émises au sujet des *Enarrationes in Matthaeum*, éditées dans PL 162 ; il est porté à croire qu'elles ne sont pas de Geoffroy Babion. O. L.

285. J. Rivière. *Magister Babio Balbutiens.* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 310.

Dans le Commentaire abélardien sur saint Paul, édité par Mgr A. Landgraf (voir *Bull.* IV, nº 881), M. R. relève le texte : *Magister Babio, cum esset balbutiens.* Menu renseignement sur la personnalité de Geoffroy Babion. O. L.

286. J. Rivière. *Le dogme de la rédemption au XIIe siècle d'après les dernières publications.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 101-112, 219-230.

R. signale les nouveaux textes concernant le dogme de la rédemption qui ont été édités ou étudiés depuis la publication de son ouvrage *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge* (Paris, 1934). Il indique l'intérêt des publications du P. H. Weisweiler et de dom O. Lottin pour l'étude de la sotériologie de l'école d'Anselme de Laon, et de Mgr Landgraf pour celle d'Abélard. Il y trouve des nouveaux témoins de l'influence de saint Anselme.

Malheureusement R. ne connaît les textes inédits que par des publications partielles, il en arrive ainsi à considérer maître Udo et Pierre de Capoue comme des « continuateurs d'Anselme de Laon » (p. 107). Il ne semble pas encore se douter que la *Glossa ordinaria* est d'Anselme de Laon.

R. aurait pu signaler dans la « filiation directe » de saint Anselme la doctrine de Rupert de Deutz. A propos de l'*Isagoge in theologiam*, il est exagéré de parler « d'hybridation anselmienne sur un fond abélardien » (p. 227) : le fond de la sotériologie de l'*Isagoge* est nettement anselmien. Ce que Robert de Melun a de commun avec saint Anselme lui vient probablement de Hugues de Saint-Victor.

Est-on en droit de reconnaître une influence du *Cur Deus homo* dans des expressions comme *sufficiens hostia* ? On trouve déjà cette idée chez saint Grégoire le Grand, saint Pierre Damien, saint Bruno etc. (p. 220).

On peut regretter que l'éminent professeur de Strasbourg n'ait plus eu le temps d'exploiter lui-même plus à fond les nouvelles sources qu'il signale ici à l'attention des historiens du dogme. E. D. C.

287. E. De Clerck O. S. B. *Questions de sotériologie médiévale.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 150-184.

La question des droits du démon et celle de la nécessité ou de la convenance du mode actuel de la rédemption ont retenu spécialement l'attention de la plupart des théologiens du XIIe siècle. Dans cet article on étudie quelle a été à ce sujet la pensée de saint Anselme et de ses disciples d'une part, celle de l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux d'autre part. On a mis à profit les sources récemment publiées et d'autres encore inédites.

Le premier, saint Anselme a combattu énergiquement les droits du démon sur l'humanité pécheresse. Sur ce point il n'a été suivi qu'avec hésitation. L'influence du *Cur Deus homo* a été plus profonde en ce qui concerne la nécessité du mode actuel de la rédemption. On sait que saint Anselme établit la nécessité absolue d'une satisfaction ou d'une peine pour le péché et, une fois posé le décret divin de mener l'humanité à la béatitude, la nécessité d'un rédempteur homme et Dieu.

Quand les maîtres de Laon et de Paris parlent de la nécessité d'un homme-Dieu, il s'agit en réalité pour eux d'une convenance, et celle-ci ne vaut que parce que Dieu a décidé de combattre le démon sans aucune apparence d'injustice. Le thème de l'abus de pouvoir forme le centre de la sotériologie de cette école, et cela même chez les théologiens qui tendent à minimiser les droits du démon. On ne retrouve cependant pas dans l'école d'Anselme de Laon les images plus populaires que l'on rencontre chez Honorius d'Autun, Rupert de Deutz,

Innocent III, etc. Grâce à la *Glossa ordinaria* cette école a exercé une grande influence durant tout le XII[e] siècle. E. D. C.

288. F. CAVALLERA. *Les « De Sacramentis » d'Hugues de Saint-Victor ; rapports du Dialogue et du Traité.* — Bull. Littér. ecclés. 41 (1940) 207-210.

La confrontation de quelques textes permet au P. C. d'établir que le dialogue *De sacramentis legis naturalis et scriptae* (PL 176, 17-42) est antérieur au grand traité *De sacramentis christianae fidei* (*ibid.*, 173-618). O. L.

289. L. NICOLAU D'OLWER. *Sur la date de la « Dialectica » d'Abélard.* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 375-390.

En son étude fort remarquée sur Abélard (voir *Bull.* II, n° 133), M. J. Cottiaux avait naguère réparti comme suit la composition de la *Dialectica* : 1[re] partie, avant 1121 (concile de Soissons) ; 2[e], 3[e], 4[e] parties, en 1122-1123 (retraite d'Abélard à Saint-Denis) ; 5[e] partie, après 1134. M. N. fait remarquer que, si certaines formules des 2[e]-4[e] parties semblent postérieures à 1121, d'autres ne se conçoivent guère qu'avant cette date. De même, si le prologue de la 5[e] partie évoque une date de beaucoup antérieure à 1134, d'autres passages sont postérieurs à cette année. Pour résoudre ces antinomies, M. N. recourt à l'hypothèse de plusieurs rédactions de l'ouvrage entier : 1[re] édition avant 1118, à Paris ; seconde édition, en 1121-1122, à Saint-Denis ou Provins ; une dernière édition en 1135-1137, à Paris. Les raisons apportées sont sérieuses et valent d'être retenues. Comme le note M. N. lui-même, Pierre Abélard a revu plusieurs fois la plupart de ses écrits. O. L.

290. *Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi.* III. *In Epistolam ad Philippenses, ad Colossenses, I[am] et II[am] ad Thessalonicenses, I[am] et II[am] ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem.* IV. *In Epistolam ad Hebraeos.* By A. LANDGRAF (Publications in Mediaeval Studies 2). — Notre Dame (Indiana), University, 1945 ; 2 vol. in 8, p. 447-864.

Mgr L. a pu mener à bon terme l'édition du Commentaire sur les épîtres pauliniennes conservé dans *Cambridge Trinity Coll. lat. 37* (cf. *Bull.* III, n° 751 ; IV, n° 881). Sans être de première importance, cet écrit pourra aider à mesurer l'influence de Pierre Abélard sur la théologie du XII[e] siècle. Notons que le commentaire sur l'épître aux Hébreux s'arrête brusquement au ch. 13, 17, quelques versets avant la fin de l'épître. O. L.

291. J.-M. DÉCHANET O. S. B. *Le « naturam sequi » chez Guillaume de Saint-Thierry.* — Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum 7 (1940-1945) 141-148.

Le terme *natura* chez Guillaume de Saint-Thierry signifie, non point la nature humaine des philosophes, mais la nature humaine divinisée du chrétien, ainsi que l'avaient comprise les Pères du désert. O. L.

292. J.-M. DÉCHANET O. S. B. « *Amor ipse intellectus est* ». *La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry.* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 349-374.

En quelques pages lumineuses et pénétrantes, connexes à l'étude du P. L. Malevez (voir *Bull.* II, n° 135), le P. D. scrute le sens des formules de Guillaume de Saint-Thierry qui semblent identifier l'amour et la connaissance de Dieu. D'une part, Guillaume nie la possibilité d'une connaissance intellectuelle de l'essence divine pour les bienheureux, et dès lors aussi pour l'âme humaine ici-bas. D'autre part, cette saisie de l'être divin qu'il refuse à l'intelligence, Guillaume la réserve à l'amour : celui-ci est le seul moyen d'atteindre Dieu. Toutefois, cette connaissance de Dieu par l'amour demeure obscure et lointaine : elle n'est pas la vision de Dieu. C'est l'Esprit-Saint, l'Amour substantiel, qui saisit l'âme et la transforme, non certes en la nature de Dieu, mais en une forme de béatitude quasi divine. Il faut toutefois maintenir que, pour Guillaume lui-même, cet amour-intellection est une vraie connaissance, la seule qui nous fasse atteindre Dieu ici et au ciel. O. L.

293. S. BERNARD. *Œuvres.* Traduites et préfacées par M.-M. DAVY. T. I-II (Les maîtres de la spiritualité chrétienne, Textes et études). — Paris, Aubier, 1945 ; 2 vol. in 12, 477 et 477 p. Fr. 375.

A signaler ici en raison de l'introduction (p. 11-176). Mlle D. n'a voulu apporter aucun élément nouveau concernant la biographie de saint Bernard, mais elle développe deux aspects de sa physionomie. D'abord, son activité réformatrice au sein même de son abbaye, son influence sur la réforme du clergé et des ordres religieux, son intervention dans les condamnations de Pierre Abélard et de Gilbert de la Porrée, sa réaction contre le relâchement de Cluny. Ensuite, sa doctrine mystique, basée sur la pratique de la règle monastique, sur la connaissance de soi-même, sur l'effort de la volonté pour capter la grâce divine, qui produit l'image et la ressemblance de Dieu en nous, nous unit à Dieu par la connaissance et l'amour, l'amour du fils et l'amour de l'épouse. L'exposé est instructif, mais le style est assez déplaisant, à force d'être recherché. O. L.

294. W. WILLIAMS. *St. Bernard. The Man and his Message* (Publications of the University of Manchester). — Manchester, University Press, 1944 ; in 12, v-72 p. Sh. 5.

En écrivant cet opuscule issu de son *St. Bernard of Clairvaux* (voir *Bull.* II, n° 1197), M. W. a voulu faire mieux qu'un essai de vulgarisation. Il s'en explique dans l'épilogue : la situation du monde offre aujourd'hui, dit-il, tant d'analogies avec celle du XIIe siècle qu'on doit, pour en résoudre les tragiques problèmes, s'inspirer des critères religieux qui animèrent le message de Bernard à l'Europe de son temps.

En appendice figure une traduction anglaise d'extraits du *De diligendo Deo.* B. C.

295. G. BARDY. *Saint Bernard et Origène.* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 420-421.

Saint Bernard parle de la double puissance du feu réchauffant et éclairant. La formule se retrouve chez Origène (*Hom. in Exod.* 13). Il est possible que le saint ait connu Origène par la traduction de Rufin, bien répandue en Occident. O. L.

296. ARIMASPUS. *Pour la fiche « Anima curva ».* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 177-178, 421-422.

Soulignant une constatation faite par M. E. Gilson, A. note que l'expression *anima curva*, qu'on lit chez saint Bernard et saint Bonaventure, désigne la courbature de l'âme repliée sur son égoïsme, au détriment de la charité qui devait l'élever vers Dieu. L'origine de la formule est biblique : *incurvaverunt animam meam* (*Ps.* 56, 7). Le mot *anima* est pris dans le sens de souffle vital et, par métonymie, dans celui de personne ; mais la tradition chrétienne entendit ce terme dans le sens strict de l'âme. O. L.

297. M. S. GILBERT. *Un manuscrit enluminé du Décret de Gratien conservé à la bibliothèque du Petit-Séminaire de Bonne-Espérance.* — Revue belge Archéologie et Histoire de l'Art 15 (1945) 47-60 et 4 pl.

L'étude des 40 miniatures et la comparaison avec un manuscrit de l'œuvre de Gérard d'Amiens, permettent de dater ce manuscrit des environs de 1300 et de le rattacher aux célèbres ateliers de l'Ile-de-France. J. L.

298. E. GILSON. *Pierre Lombard et les théologiens de l'essence.* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 61-64.

M. G. relève les textes où, parlant de Dieu et s'inspirant des formules de saint Augustin, Pierre Lombard identifie l'*essentia* avec l'immutabilité dans l'être et avec l'existence, constituant ainsi la théologie sur le plan de l'*essentia*, tandis que plus tard, dans son Commentaire sur les Sentences, saint Thomas d'Aquin l'édifiera sur le plan de l'existence. O. L.

299. R. WALZER. *Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe.* — Bulletin John Rylands Library 29 (1945) 160-183.

La tradition philosophique inaugurée par les Grecs, continuée à travers toute l'époque hellénistique et romaine, a été brutalement interrompue en Occident par les invasions barbares. A ce moment très peu d'œuvres grecques étaient traduites en latin ; aussi l'Occident les a-t-il ignorées jusqu'à l'époque où il réapprit le grec. En Orient par contre cette même tradition s'est prolongée grâce aux traducteurs syriens, qui révélèrent la quasi totalité des œuvres de Galien, d'Aristote et de Platon à leurs conquérants arabes. Ceux-ci, à leur tour, par les philosophes Alkindi, Alfarabi, Avicenne, Averroès, réintroduisirent la pensée des grands maîtres en Europe, et ainsi se renoua la tradition interrompue depuis plus de six siècles. Aux XII[e] et XIII[e] siècles on se rendait parfaitement compte de ce rôle joué par les Arabes.

Dans cette conférence faite à Oxford, M. W. montre encore l'importance des traductions arabes (qui pour une bonne part ont d'abord passé par le syriaque) pour l'amélioration des textes grecs. Il insiste sur l'intérêt de l'étude des philosophes arabes et de leur influence sur les scolastiques. Beaucoup de textes attendent leur éditeur ou leur historien.

Pour terminer, M. W. communique à ses auditeurs quelques résultats de son étude sur la pensée d'Alkindi († vers 873). C. V. P.

300. *The Treatise « De anima » of Dominicus Gundissalinus. Edited by* J. T. MUCKLE, *with an introduction by* E. GILSON. — Mediaeval Studies 2 (1940) 23-103.

On possédait déjà, pour le *De anima* attribué à Gundissalinus, une édition incomplète, déficiente et à peu près introuvable, par A. Loewenthal. M. Gilson

passe d'abord rapidement en revue les opinions émises sur le *De anima* par A. Loewenthal, C. Baeumker, J. Teicher et le P. R. de Vaux (voir *Bull.* II, n°s 861-862 ; III, n° 381), puis il défend sa thèse sur l'augustinisme avicennisant. Le P. M. édite ensuite le *De anima* (p. 32-103) d'après les cinq manuscrits suivants, qu'il dit indépendants : *Vat. lat. 2186*, f. 104^r-119^v, *Venise Marc. 181 (293)*, *Cambridge Gonville Caius Coll. 504*, f. 146^v-169^v, *Paris Nat. lat. 16613*, f. 2^r-42^v, et *8802*, f. 143^r.

Cet ouvrage est une mosaïque d'extraits repris surtout à Avicenne, mais encore au *Fons vitae* d'Avicebron. Le P. M. fait œuvre très utile en rendant accessible cet écrit qui présente assez d'importance pour l'histoire littéraire et doctrinale de la psychologie au XIIe et au XIIIe siècle, et qui n'intéresse pas seulement le philosophe, témoin les questions sur l'immortalité de l'âme, sur sa création *ab initio mundi vel non, de nihilo vel de aliquo.*

Le P. R. de Vaux a contesté, à juste titre, semble-t-il, les droits de Gundissalinus sur le *De anima* (voir *Bull.* III, n° 381). On s'étonne de ne pas rencontrer ici la moindre allusion à cette thèse, pour ne rien dire de sa réfutation qui s'imposait, vu le titre de l'édition. H. P.

301. F. GUIMET. *Notes en marge d'un texte de Richard de Saint-Victor (« De Trinitate », lib. III, cap. 2 ; P. L., t. 196, c. 916C-917 B).* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 14 (1943-45) 371-394.

Commentaire judicieux du passage où Richard de Saint-Victor prétend prouver la nécessité d'une pluralité de personnes dans la sainte Trinité, par l'analyse du concept de charité. M. G. y décèle l'influence du texte bien connu de saint Grégoire sur la charité qui implique au moins deux êtres, et celle des textes d'Origène et de saint Augustin sur la *caritas ordinata*, écho du texte *ordinavit in me caritatem* (*Cant.* 2, 4). O. L.

302. E. DUMOUTET. *La théologie de l'eucharistie à la fin du XIIe siècle. Le témoignage de Pierre le Chantre d'après la « Summa de sacramentis ».* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 14 (1943-45) 181-262.

Après une bonne introduction sur la vie et l'œuvre de Pierre le Chantre, le regretté D. analyse la doctrine eucharistique, consignée dans la *Summa de sacramentis et animae consiliis*, concernant la nature de la transsubstantiation, la communion sous les deux espèces, le symbolisme des trois parcelles de l'hostie, le moment de la transsubstantiation (à savoir seulement à la consécration du vin), la consécration par contact (niée par Pierre le Chantre), l'absorption de l'eau par le précieux sang, le mélange de l'eau et du vin, les accidents eucharistiques, et quelques questions secondaires. D. édite le texte de ces questions d'après *Paris Nat. lat. 9593*, f. 22^v-31^r. O. L.

303. G. RAYNAUD DE LAGE. *Deux questions sur la foi, inspirées d'Alain de Lille.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 14 (1943-45) 323-336.

M. R. édite, d'après *Paris Nat. lat. 2504*, f. 73ra-76vb, deux questions : *quid sit fides, quid sit articulus fidei*, manifestement inspirées d'Alain de Lille.

O. L.

304. A. WILMART O. S. B. *Le « Jubilus » sur le nom de Jésus dit de saint Bernard.* — Ephemerides liturgicae 57 (1943) 3-285.

Il s'agit du poème rythmique bien connu *Jesu dulcis memoria* (ou plus exacte-

ment *Dulcis Jesu memoria*). Après l'analyse de 88 manuscrits, s'étageant de la fin du XIIe siècle jusqu'au début du XVIe, et le dépouillement des utilisations faites du poème par nombre d'écrivains des XIIIe et XIVe siècles, dom W. présente une édition critique, tout d'abord du texte primitif qui ne comportait que 42 strophes, et ensuite du grand texte composite qui en compte 18 en plus. Tout ce travail, modèle de précision et d'érudition, sans doute une des toutes dernières productions de l'éminent érudit, en est aussi une des meilleures. Les conclusions sont fermes : l'œuvre n'est pas de saint Bernard ; elle est due à un cistercien anglais de la fin du XIIe siècle, pénétré d'ailleurs de la manière bernardine de concevoir la dévotion envers le Christ. O. L.

305. A. Viscardi. *Intorno al problema delle origini trobadoriche.* — Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 93, II (1933-34) 1375-1405.

Guidé par des critères précis, M. V. veut dégager les origines des idées primitives et essentielles de la poésie courtoise, gravitant autour des notions de « courtoisie » et d'« amour courtois ». Il rejette une fois de plus la thèse, jadis en honneur, qui rattachait la poésie des troubadours aux anciennes chansons populaires, et préconise celle qui la fait sortir, au contraire, des écoles médiévales où se perpétuaient les traditions de la culture antique. Deux points sont à signaler ici. Le premier intéresse l'enseignement élémentaire de la morale au moyen âge : les livres scolastiques, tels que les *Disticha Catonis*, le *Doctrinal de cortoisie* ou *Urbain li cortois*, ne dictent pas seulement des préceptes de civilité, mais de véritables règles morales ; et cette dualité se retrouve dans l'*ensenhamen* des troubadours, dont l'objet est à la fois discipline morale et usages mondains. Le second point est que la théologie et la mystique — bernardine ou victorine — n'ont pas exercé sur la notion d'amour courtois l'influence qu'on leur reconnaît parfois. Sans nier qu'elles aient pu inspirer l'un ou l'autre écrivain ou les systématisations postérieures, M. V. accorde la part essentielle dans l'origine de cette idée aux écoles de rhétorique, où régnait l'influence d'Ovide.

P. 1387, M. V. semble ignorer l'édition du *Morale scolarium* de Jean de Garlande publiée en 1927 par P. L. Paetow (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, 146). H. B.

306. E. R. Curtius. *Das ritterliche Tugendsystem (Mittelalterstudien, 19).* — Deutche Vierteljahrsschr. Liter. u. Geistesgeschichte 21 (1943) 343-368.

M. C. critique en détail les thèses tendancieuses et un peu fantaisistes de G. Ehrismann (*Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems*, dans *Zeitschr. für deutsches Altertum* 56, 1919, 137-216) qui inspirent encore trop souvent les historiens de la morale chevaleresque. M. C. estime qu'il n'existait pas au XIIe siècle un système de philosophie morale bien défini et encore moins une discipline précise d'éthique courtoise. Il s'occupe tout spécialement du *Moralium dogma philosophorum* de Guillaume de Conches ainsi que des poètes allemands Werner d'Elmensdorf et Walter de la Vogelweide. M. C.

307. H. Maisonneuve. *Études sur les origines de l'Inquisition* (L'Église et l'État au moyen âge, 7). — Paris, J. Vrin, 1942 ; in 8, xv-234 p. Fr. 60.

Cet ouvrage est remarquable tant par la clarté de son exposé que par la qualité

de sa documentation. Au surplus, le sujet est neuf et du plus haut intérêt pour comprendre l'histoire et l'esprit de l'inquisition.

M. M. a consulté les sources historiques et juridiques les plus importantes, dont quelques-unes inédites : la *Summa* d'Huguccio (*Paris Nat. lat. 3892* et *15397*), la *Summa* de Sicard de Crémone (*Vat. Pal. 653* et *Paris Nat. lat. 14996*), l'*Apparatus super Decretales* de Vincent d'Espagne (*Paris Nat. lat. 3967*). D'autre part, tout en connaissant et utilisant l'énorme littérature moderne du sujet, il a su éviter de se laisser entraîner dans les analyses interminables et les discussions stériles.

Dans la première partie, M. M. étudie *La pensée canonique* relative à la répression de l'hérésie. C'est la section la plus originale du livre. M. M. y fait connaître les anciens textes impériaux et ecclésiastiques qui sont à la base de l'institution médiévale. Il en résulte que l'Église ne fait qu'interpréter à son profit les lois et édits — culte officiel, ordre public, etc. — en vertu desquels les empereurs païens l'avaient persécutée elle-même. Et cette adaptation de la législation antique, élaborée par les constitutions des empereurs chrétiens et par les commentateurs romanistes, pouvait se justifier par des textes patristiques, notamment de saint Augustin. En amalgamant le tout, les conciles et les collections canoniques du haut moyen âge, — celles d'Yves de Chartres et de Gratien principalement, — ont créé une doctrine coercitive, tempérée toutefois par le principe de la résipiscence.

Dans sa deuxième partie — *La législation canonique* — M. M. expose les circonstances historiques (hérésies d'Allemagne, de France, d'Angleterre, de Flandre, d'Italie) qui fournirent l'occasion aux conciles de Reims (1157) et de Tours (1163), ainsi qu'au IIIe concile de Latran (1179) et à d'autres moins importants, de formuler une véritable législation inquisitoriale, précisée par la suite et généralisée par les fameuses décrétales de Lucius III (*Ad abolendam*) et d'Innocent III (*Vergente in senium*). « A la fin du XIIe siècle, écrit M. M. (p. 116), l'Inquisition est née. L'*Ad abolendam* en a donné la formule ; la *Vergente in senium* en a défini l'esprit ». Elle se caractérise d'une part par l'appel précis à une « loi de majesté » qui vient couronner les traditions grégoriennes, d'autre part par l'accentuation de la loi de « miséricorde ».

La troisième partie du livre — *L'établissement de l'Inquisition* — décrit les éléments de la procédure et les moyens employés dans la répression des hérésies, notamment lors de la croisade albigeoise. Il faut distinguer l'inquisition épiscopale, fixée dans ses grandes lignes par le IVe concile de Latran (1215), mais qui manqua à ses débuts d'efficacité ; l'inquisition monastique, inaugurée par les moines de Cîteaux et appliquée avec une intransigeance souvent abusive par les Dominicains et les Franciscains ; enfin, l'inquisition séculière. Les deux premières se confondirent peu à peu et, après s'être servies de la troisième, finirent par se laisser dominer par elle. M. M. examine les divers moments de l'instruction inquisitoriale : citation générale des hérétiques, témoignages (intéressés ou désintéressés), confession judiciaire (provoquée, au besoin, par la torture) ; ainsi que les peines infligées : pénitences ecclésiastiques, incapacités civiles et politiques, emprisonnement, tradition au bras séculier en cas d'obstination, amendes, destruction ou confiscation des biens, mort par le feu.

M. M. ne cherche pas à cacher les abus de l'inquisition ni à en excuser entièrement le clergé, souvent trop empressé à condamner ou à brûler les hérétiques ou les suspects de toute sorte. Il ne lave pas non plus de tout excès de zèle, ni de toute faiblesse, l'autorité suprême. On peut regretter cependant qu'il n'ait pas cherché à mettre en lumière à quel point cette institution, tout en restant dans la ligne d'un théocratisme déjà ancien et partiellement d'origine païenne,

constituait une déviation par rapport à la tradition chrétienne prise dans son ensemble. L'augustinisme médiéval en a été sans doute le principal responsable, en mettant trop exclusivement l'accent dans l'héritage du maître, — ici comme pour d'autres problèmes connexes, tels le salut des infidèles et la prédestination, — sur les éléments rigoristes et pessimistes de sa doctrine par ailleurs infiniment complexe et nuancée. M. C.

XIIIe s. **308.** J. C. RUSSELL. *Dictionary of Writers of Thirteenth Century England.* — Bulletin Institute histor. Research 19 (1942-43) 212-214.

On connaît l'ouvrage publié sous ce même titre par M. R. (voir *Bull.* IV, n° 1136). Il y fait ici quelques corrections, mais surtout des additions bibliographiques et autres. H. P.

309. F.-J. THONNARD. *Augustinisme et aristotélisme au XIIIe siècle.* — Année théologique 5 (1944) 442-466.

Ce titre couvre un long compte rendu de l'important ouvrage de M. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant* (voir *Bull.* IV, n° 1753). Le P. T. estime à sa juste valeur, qui est grande, le travail de M. Van Steenberghen. Il insiste (p. 463-466) sur le caractère augustinien, exemplariste, de la philosophie bonaventurienne. Il exprime aussi certaines restrictions concernant l'éclectisme de saint Bonaventure, mais il rend d'une main ce qu'il veut retirer de l'autre

H. P.

310. F. VAN STEENBERGHEN. *Aristote en Occident.* Les origines de l'aristotélisme (Essais philosophiques, 1). — Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1946; in 12, 200 p. Fr. 45.

Nous avons signalé naguère l'important ouvrage de M. V. S. sur *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites* (voir *Bull.* IV, n° 1753). M. V. S. a l'excellente idée d'en publier séparément, sans modifications, tout le chapitre II sur les progrès de l'aristotélisme latin à Paris. Il a laissé tomber seulement la plupart des notes. Nous nous réjouissons de voir cet excellent travail atteindre ainsi un public plus vaste.

A propos de son nouveau titre, qui déborde un peu son contenu, consulter aussi l'*Introduction of Aristotelian Learning to Oxford* du P. D. A. CALLUS (voir *Bull.* V, n° 182). H. P.

311. J. LECLERCQ O. S. B. *Le sermon sur la royauté du Christ au moyen âge.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 14 (1943-45) 143-180.

Pour donner une idée de la prédication médiévale, dom L. a choisi le sermon sur le Christ roi. Après un bref rappel des origines, il s'attache au XIIIe siècle, au cours duquel il relève quelque 50 sermons. On trouvera d'utiles précisions sur la composition du sermon, soumis à des règles assez rigides, et le style où le français se mêle au latin. Ces sermons permettent de fixer la doctrine que l'on exposait au peuple sur la personne du Christ et son œuvre, où l'on voit encore intervenir les « droits du démon » sur l'humanité. O. L.

312. J. LECLERCQ O. S. B. *L'idée de la royauté du Christ au XIIIe siècle.* — Année théologique 5 (1944) 218-242.

Sans prétendre être complet, dom L. signale ici un grand nombre de textes

du XIIIe siècle touchant la royauté du Christ, en vue d'orienter les recherches concernant cette doctrine très riche. Voilà un article fort intéressant, très bien documenté, surtout en fait d'imprimés, mais aussi de manuscrits, particulièrement pour les sermons. Dom L. met en valeur les aspects divers de cette doctrine, où il ne discerne pas d'évolution au XIIIe siècle. De la primauté, il faut distinguer la royauté, — qui « est avant tout le pouvoir de gouvernement », — fondée sur l'union hypostatique. Du Christ, l'idée de royauté glisse assez naturellement à l'Église et au pape, à leur pouvoir spirituel et temporel, puis à leurs rapports avec l'autorité civile. Cela aboutit en politique. L'ensemble du sujet devrait être étudié à fond suivant les directions indiquées ici. H. P.

313. C. Pharr. *A Thirteenth Century of Anathema.* — American Journal Philology 66 (1945) 135-150.

H. Kantorowicz, dans son volume *Studies in the Glossators of the Roman Law*, Cambridge, 1938 (voir *Bull.* IV, n° 836), avait étudié une formule d'*excommunicatio maior* ou *Anathema* et son bref cérémonial d'après *Londres Brit. Mus. Royal 11. B. 14*. M. Ph. corrige certaines erreurs de transcription et de ponctuation, et montre que cette formule n'est pas originale et ne se distingue en rien des formules en usage dans l'Église au moyen âge. Il ne faut donc pas y voir, comme le fit Kantorowicz, un document de valeur particulière. J. L.

314. V. L. Kennedy. *Robert Courson on Penance.* — Mediaeval Studies 7 (1945) 291-336.

La Somme sur les sacrements de Robert de Courçon (entre 1204 et 1208) commence par un long traité sur la pénitence. Le P. K. en publie ici la première moitié, se réservant d'en éditer sous peu la seconde (*De clavibus, de excommunicatione, de reditu peccatorum, de simonia*). Le texte de base, *Bruges Ville 247*, a été collationné avec *Troyes 1175* ; ce dernier ms. s'avère d'ordinaire meilleur que le premier. Comme ces deux mss sont indépendants l'un de l'autre, l'édition est largement suffisante (nous avons collationné quelques textes avec *Arras 62* ; ce témoin est très proche de *Bruges 247*). Le savant éditeur a eu soin de relever nombre d'emprunts faits par Robert de Courçon à son maître Pierre le Chantre (*Verbum abbreviatum* et la Somme inédite *De sacramentis*).

Nous apprenons avec plaisir que le P. K. se propose d'éditer toute la Somme de Robert, d'après tous les manuscrits connus. Cette édition sera précieuse pour l'histoire littéraire et doctrinale de l'époque, parce que, en certains traités surtout, Robert cite nombre de théologiens du temps très peu connus jusqu'ici. O. L.

315. V. L. Kennedy. *The Handbook of Master Peter Chancellor of Chartres.* — Mediaeval Studies 5 (1943) 1-38.

Le P. K. a rassemblé et exploité tous les documents utiles pour reconstituer la vie de Pierre de Roissy, chancelier de Chartres en 1208, mort vers 1213 ; et il consacre des pages fort instructives au principal ouvrage : *Manuale de mysteriis ecclesiae*. Une rédaction brève se trouve dans *Paris Nat. lat. 14500, 14859, 14923, Évreux 21* ; une rédaction beaucoup plus longue et postérieure se lit dans *Paris Nat. nouv. acq. lat. 232*, f. 4^r-163^v. A côté des parties liturgiques (matériel liturgique, office divin), le *Manuale* contient un traité sur tous les sacrements, où l'on voit cités les noms de Simon de Tournai, Pierre de Corbeil, Alain de Lille, maître Martin, Prévostin, Pierre le Chantre, Robert de Courçon. Le P. K.

signale, à travers tout le traité de l'extrême-onction, une étroite dépendance de Pierre de Roissy à l'égard de Robert de Courçon. Une table complète des questions de la longue rédaction permet d'en saisir tout le contenu. O. L.

316. A. Micha. *Une source latine du « Roman des ailes ».* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 305-309.

Le *Roman des ailes* de Raoul de Houdenc décrit les qualités et les devoirs du parfait chevalier. Les ailes, ce sont les vertus. M. M. recherche les sources de ce symbolisme : dans le lointain, saint Grégoire le Grand ; peut-être aussi un sermon *Quis dabit mihi pennas* de Pierre Lombard, mais surtout le *De sex alis Cherubim* d'Alain de Lille. Cette note de M. M. est intéressante, notamment par sa bibliographie de ce genre édifiant si particulier, une des sources secondaires que l'histoire de la théologie ne peut pourtant négliger. H. P.

317. D. A. Callus O. P. *The « Summa Duacensis » and the Pseudo-Grosseteste's « De anima ».* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 225-229.

Comme la guerre l'avait empêché jusqu'à maintenant de connaître l'article de M. P. Glorieux sur la *Summa Duacensis* (voir *Bull.* IV, nº 1258 ; V, nº 87), le P. C. résoud ici le nouveau problème posé. Les quelques textes déjà publiés par M. Glorieux suffisent au P. C. pour prouver nettement que le *De anima* du Pseudo-Grosseteste copie non la *Summa Duacensis*, mais la *Summa de bono* du chancelier Philippe. H. P.

318. J. T. Muckle. *The Hexameron of Robert Grosseteste. The First Twelve Chapters of Part Seven.* — Mediaeval Studies 6 (1944) 151-174.

M. G. Phelan a déjà publié un passage du commentaire de Robert Grosseteste sur l'*Hexameron* (voir *Bull.* II, nº 788). A l'aide des trois mêmes manuscrits, le P. M. édite ici (p. 157-174) les sept chapitres de cet ouvrage qui paraphrasent le texte : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (*Gen.* 1, 26). Il fait seulement allusion à l'existence d'autres témoins. On peut regretter qu'il n'ait pas utilisé *Londres Brit. Mus. Cotton Otho D. X* (XIVe s.), signalé par M. S. H. Thomson. Espérons que ce nouveau manuscrit complet sera employé pour l'édition intégrale de ce commentaire que le P. M. nous promet. Dans son introduction, le P. M. analyse brièvement le texte et sa doctrine : comment l'homme est-il à l'image et à la ressemblance divine, la Trinité et ses « vestiges » dans l'homme. Tout en restant dans la tradition augustinienne, Grosseteste manifeste sa préférence pour la pensée des Pères grecs, qu'il cherche à réintroduire : Basile, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome et Jean Damascène. H. P.

319. J. C. Russell. *Richard of Bardney's Account of Robert Grosseteste's Early and Middle Life.* — Medievalia et Humanistica 2 (1944) 45-54.

Richard, moine de Bardney, composa en 1503 une vie versifiée de Robert Grosseteste, conservée seulement en partie par un intermédiaire. M. R. examine l'importance, les sources de ce poème et les renseignements qu'il offre. Selon lui, Richard utilisait une bonne source biographique du XIIIe siècle. Grosseteste aurait étudié, puis enseigné la philosophie à Cambridge, avant 1199, ensuite les sciences à Oxford (1199-1209), puis étudié la théologie à Paris. Et M. R. s'efforce de distribuer sommairement les écrits de Grosseteste entre ces périodes.

Cet article ne manque pas d'intérêt : il complète et corrige la notice consacrée

à l'évêque de Lincoln par M. R. dans son *Dictionary of Writers of XIIIth Century England* (voir *Bull.* IV, n° 1136). Il faudra le garder en mémoire, mais aussi attendre confirmation. Celle-ci viendra surtout de l'étude minutieuse des écrits de Grosseteste. H. P.

320. W. LAMPEN O. F. M. *Mitteilungen über franziskanische Handschriften in Dänemark und Skandinavien.* — Antonianum 20 (1945) 439-458.

En 1938, le P. L. a parcouru les bibliothèques des pays scandinaves à la recherche des manuscrits de Scot. Il note ici ce qu'il y a relevé en fait de manuscrits franciscains. Saint Bonaventure est abondamment représenté. Rien de sensationnel à signaler. H. P.

321. A. VAN DIJK O. F. M. *Quaestiones quaedam scholasticae de officio divino et cantu ecclesiastico.* — Ephem. liturgicae 56 (1942) 3-47.

Le P. V. D. édite une question, selon toute vraisemblance d'Odon Rigaud, sur la psalmodie, contenue dans *Assise 138*, f. 211va-213vb, et une série, malheureusement tronquée, de petites questions d'Alexandre de Halès, d'après *Todi 121*, f. 41vb-42rb. A signaler ici à cause des problèmes théologiques que ces auteurs posent : vertu dont relève cet acte, rapports entre prière mentale et prière vocale. O. L.

322. *Acta Capitulorum provincialium Provinciae Romanae (1243-1344).* Edidit TH. KÄPPELI O. P. auxiliante A. DONDAINE O. P. (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica, 20). — Romae, Ad S. Sabinae, 1941 ; in 8, XVIII-405 p. L. 65.

C. Douais a déjà publié, il y a un demi-siècle, les Actes des chapitres provinciaux annuels dans l'Ordre dominicain pour la Provence, l'Espagne et la province romaine (1243-1302), suivant *Rome Archives génér. O. P. XIV. A. T.* Mais cet ouvrage est rare. Aidé du P. D., le P. K. reprend sur la même base le travail de Douais pour la province romaine et le pousse jusqu'en 1344. Il le complète et le corrige, en outre, au moyen de deux nouveaux manuscrits partiels, *Florence Naz. Magliabecchi Cl. XXXVII. 7. 326* et *Naples Archivo di Stato Mus. 32*, tous deux du XIIIe-XIVe siècle. Le P. K. y ajoute beaucoup de notes utiles fournies par les chartes et les nécrologes. Les éditeurs adoptent la graphie moderne, sauf pour les noms propres. Ils ne relèvent pas toutes les variantes, surtout orthographiques, mais ils en donnent suffisamment. On les connaît : on peut leur faire confiance.

L'index des noms de personnes couvre une quarantaine de pages (p. 365-405). Il peut sembler cruel de remarquer l'absence d'un index des lieux et des choses notables. Pourtant, que de services il eût rendu ! Car ce volume constitue une mine de précieux renseignements pour l'histoire générale et l'histoire religieuse, concernant les études notamment. Toute la vie du temps s'y reflète : la province romaine couvrait une partie considérable de l'Italie centrale et méridionale. Nous y avons noté, entre autres, les noms de saint Thomas d'Aquin, Réginald de Piperno, Ptolémée de Lucques, Guillaume de Tocco et Remi de Florence. Les listes de professeurs dans les couvents et d'étudiants envoyés à Paris et à Bologne, notamment, rendront service aux chercheurs pour l'histoire littéraire des théologiens dominicains. H. P.

323. *Dat Boec der Minnen (Die Rede von den 15 Graden)*. Door J. M. Willeumier-Schalij. — Leiden, E. J. Brill, 1946 ; in 8, cxxxiv-76 p.

On connaît le traité *Die Rede von den 15 Graden*, écrit en *mittelhochdeutsch* dans la région rhénane, au cours du XIIIe siècle (voir *Bull.* I, n° 931). Très tôt il fut traduit en *middelnederlandsch*, sans doute dès 1250. C'est ce témoin précieux de la prose néerlandaise médiévale que Mme W. publie, d'après le ms. *La Haye Bibl. royale 73. G. 30*, écrit vers 1350 (W. de Vreese le date de 1280 ou 1300) et provenant du couvent des Sœurs de la Vie commune de Weesp. Mme W. décrit minutieusement ce ms., dont provient le titre *Dat Boec der Minnen* (Intr., ch. V). Elle a noté les variantes que présentent les fragments contenus dans les manuscrits *Leiden Maatschappij der Nederl. Letteren 327* et *Gand Univ. 966*. Mais elle n'a pu collationner, vu les circonstances, un second manuscrit du traité, provenant d'un couvent de Gelre et datant du XVe siècle, aujourd'hui *Berlin Staatsbibl. germ. 4° 1084*. Lacune regrettable, car elle infirme peut-être les conclusions que Mme W. propose sur la patrie probable de la traduction, d'après la langue : la région occidentale des Pays-Bas, avec certaines influences des dialectes proches de l'Allemagne, explicables par l'original (Intr., ch. VI). Signalons encore, dans l'introduction, une étude du traité *Die Rede von den 15 Graden*, attentive à ses parentés avec les *Marienlieder*, avec *Die Lilie*, Hadewijch, saint Augustin, saint Bernard, Richard de Saint-Victor et la *Vitis mystica* (ch. III) ; et des relations entre l'original et la traduction (ch. IV). Mais son intérêt principal réside dans l'examen des antécédents doctrinaux du traité. Le chapitre I le rattache délibérément au courant spirituel issu de saint Bernard et caractérisé par la *Bruidsmystiek*, beaucoup plus qu'aux courants dits de la *Gottesfreundschaft* (contre J. B. Schoemann ; cf. *Bull.* I, n° 931) et de la mystique allemande, de type néoplatonicien, spéculatif, trinitaire, et rattachable à saint Augustin. Mme W. prouve que les idées de ce dernier courant se lisent d'ailleurs chez saint Bernard, et qu'il n'a rien de spécifiquement germanique, quoi qu'en pense le P. J. van Mierlo. Il mériterait autant l'étiquette de « français ». Mme W. note aussi l'influence « latine » considérable de saint Bernard et de la *Bruidsmystiek* sur le mouvement « germanique » des *mulieres religiosae* du XIIIe siècle. Le chapitre II appuie ces positions par une étude du style allégorique du traité, inspiré de saint Augustin, de saint Bernard, de Richard de Saint-Victor, de la *Vitis mystica*. D'où ressort à nouveau la continuité de la mystique des Pays-Bas avec la tradition spirituelle des pays latins. Malgré l'explication partielle que l'on peut donner de ce phénomène par l'Écriture, source commune des deux traditions (Mme W. néglige cet aspect, très frappant à la lecture, des passages de saint Augustin et de saint Bernard qu'elle allègue), la position de Mme W. se caractérise par une réelle largeur de vue, et l'on doit souhaiter qu'une étude plus étendue de la littérature spirituelle du XIIIe siècle vienne donner à sa thèse une base inébranlable. F. V.

324. S. H. Thomson. *The Works of Magister Adam de Bocfeld (Bouchermefort)*. — Medievalia et Humanistica 2 (1944) 55-87.

M. Th. a déjà bien mérité des études médiévales, spécialement par ses *Progress of Medieval and Renaissance Studies*. Depuis quelques années, il lance et dirige un nouveau périodique qui débute bien : *Medievalia et Humanistica*. Il y publie un excellent article sur Adam de Bocfeld. Il dresse le bilan des travaux faits sur cet auteur, examine les 31 manuscrits contenant ses ouvrages, dont il a vu 17 personnellement. Il précise leurs dates et leurs provenances. Il étudie les multiples formes du nom : Bockfeld, Bouchermefort etc. Puis il discute

minutieusement l'authenticité des œuvres : il reste hésitant à propos du commentaire sur la *Metaphysica vetus*. Avec le P. F. Pelster, il rejette celle du commentaire sur le *De causis*, ce qui n'enlève rien à l'importance de cet ouvrage. Il reconnaît une double recension pour six paraphrases, notamment celles sur le *De generatione* et le *De anima*. Il termine par une liste des incipits des écrits de Bocfeld cet article qui est actuellement le travail le plus important sur cet auteur. — C'est sans doute par distraction que M. Th. écrit (p. 78) concernant Nicolas d'Amiens : *fl. ca. 1260*. C'est *1190* qu'il faudrait. En outre, un article du P. D. A. Callus a échappé à M. Th. : voir *Bull.* IV, n° 1330. H. P.

325. J. ROHMER. *Syndérèse.* — Dictionn. Théol. cathol. 14 (1941) 2992-2996.

Aperçu assez sommaire sur la syndérèse, se bornant à saint Thomas d'Aquin et à saint Bonaventure, sans dire mot des prédécesseurs. La bibliographie s'arrête à 1912. O. L.

326. F. M. POWICKE. *The Alleged Migration of the University of Oxford to Northampton in 1264.* — Oxoniensia 8-9 (1943-44) 107-111.

Selon M. P., l'université d'Oxford s'est bien dispersée pendant quelques mois en 1264, mais elle n'a pas émigré en corps à Northampton. H. P.

327. M. A. VAN DEN OUDENRIJN O. P. *Der Apokalypsekommentar des hl Albert des Grossen. Armenisches zu seiner Überlieferungsgeschichte.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 22 (1944) 228-231.

Le P. v. d. O. a repéré dans *Berlin Staatsbibl. Or. 4° 304*, f. 86^{a}-103^{b}, une traduction arménienne, de 1347 au plus tard, du Commentaire d'Albert le Grand sur l'Apocalypse, s'arrêtant brusquement au ch. 16, 16. O. L.

328. E. GILSON. *L'âme raisonnable chez Albert le Grand.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 14 (1943-45) 5-72.

Exposé remarquable de la psychologie rationnelle de saint Albert le Grand. La nature de l'âme est décrite en fonction de trois définitions classiques : l'une d'Avicenne, les deux autres d'Aristote. M. G. prouve que, pour Albert, l'âme est à la fois forme substantielle et substance complète ; ce qui n'implique aucune contradiction, parce que sa définition de l'âme est, non pas celle de saint Thomas, mais celle d'Avicenne. De là l'âme est un sujet parfait, subsistant par soi, et la composition de *id quod est* et *id quo est* n'a d'autre objet que de souligner cette subsistance. L'âme est distincte de ses facultés, mais ces facultés résident dans l'âme, non seulement comme dans leur principe (comme le dit saint Thomas), mais aussi comme en leur sujet. La conclusion de cette pénétrante étude est que la pensée d'Albert est, ici, essentiellement théologique, rivée au texte biblique, qui proclame que l'âme est créée par Dieu et à la ressemblance de Dieu. De là la théorie d'Albert sur l'ouverture de l'âme à l'illumination divine et sur l'immortalité. O. L.

329. M. A. VAN DEN OUDENRIJN O. P. *Eine armenische Thomashandschrift der Universitätsbibliothek von Leiden, Holland.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 22 (1944) 460-461.

Signale dans *Leyde Univ. Or. 5494*, f. 243a-395b, une traduction arménienne, achevée en 1347, de la *IIIa Pars* de la Somme théologique de saint Thomas, q. 1-59. O. L.

330. J. MARITAIN. *L'humanisme de saint Thomas d'Aquin.* — Mediaeval Studies 3 (1941) 174-184.

Cette conférence souligne quelques traits où l'« humanisme intégral » de saint Thomas est plus saillant : dans l'ordre de la connaissance spéculative (réalisme existentialiste), de la connaissance pratique et de la vie morale (doctrine de la perfection dans l'amour), et enfin de la vie spirituelle (la « contemplation » animée par la charité avant de devenir la source d'une suprême connaissance expérimentale). F. V.

331. G. B. PHELAN. *Saint Thomas and Analogy* (The Aquinas Lectures, 1941). — Milwaukee, Marquette University Press, 1941 ; in 12, 59 p. Dl. 1.50.

Exposé clair, accessible au lecteur de culture philosophique moyenne. M. P. se base sur la classification du Commentaire sur les Sentences (I, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1) en analogies d'inégalité, d'attribution et de proportionalité propre. F. V.

332. A. CHAVASSE. *CR de L. Chambat, Les missions des personnes de la sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin* (voir *Bull.* V, nº 216). — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 87-91.

M. Ch. reproche à dom Chambat d'avoir interprété trop partialement les textes de la Somme : « sa réaction exagérée contre Gardeil l'a poussé à retrouver partout la doctrine des distinctions 14-18 du Commentaire des Sentences ». F. V.

333. J. MARITAIN. *Saint Thomas and the Problem of Evil* (The Aquinas Lectures, 1942). — Milwaukee, Marquette University Press, 1942 ; in 12, XI-46 p. Dl. 1.50.

M. M. esquisse en cette brève conférence la solution thomiste aux problèmes de l'existence ontologique du mal dans le monde (conséquence de l'imperfection essentielle de l'être créé, libre ou non, dans son état de nature), et de la cause du mal moral (déficience de la volonté libre, capable d'agir sans considérer la norme rationnelle ou la loi divine). F. V.

334. W. R. DORAN. *Saint Thomas and the Evolution of Man.* — Theological Studies 1 (1940) 382-395.

M. D. reprend, à propos de saint Thomas, la question qu'il avait déjà étudiée chez les grands scolastiques du XIIIe siècle, celle de l'origine du corps d'Adam (voir *Bull.* III, nº 573). Son enquête le mène à la conclusion qu'il avait déjà proposée alors : « Rien ne permet, chez saint Thomas, d'appuyer la théorie de l'évolution du corps humain ». F. V.

335. LUIGI D'IZZALINI O. F. M. Cap. *Il principio intellettivo della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino* (Analecta Gregoriana, 31). — Romae, Universitas Gregoriana, 1943 ; in 8, XV-184 p. L. 35.

Nous mentionnons dans ce *Bulletin* cette thèse doctorale parce que son sujet a mené l'auteur à examiner la place de l'ange dans l'opération intellectuelle humaine. Saint Thomas a évolué sur ce point. Son œuvre entière n'a jamais démenti que la raison dépend dans son exercice d'un principe intellectif. Mais le Commentaire sur les Sentences en fait la « lumière intellectuelle », participation de la raison à l'intellect divin. Sous l'influence de Dieu et des anges, cette lumière n'est pas distincte de la connaissance des premiers principes et dans la connaissance humaine elle joue, concurremment avec l'activité sensible, un rôle qui se compare à celle-ci comme la forme à la matière. Les écrits ultérieurs élimineront peu à peu le rôle causal médiateur des anges et feront de l'intellect agent, principe de la connaissance rationnelle, une faculté naturelle de l'âme, semblable à l'intellect divin et participant avec l'âme entière à l'être divin. L'ange ne joue plus que le rôle exemplaire et explicatif d'un *tertium* analogue aux deux autres termes de comparaison. On s'étonne fortement que le P. L. ignore l'ouvrage du P. J. Péghaire, *Intellectus et ratio selon saint Thomas d'Aquin*, dont l'objet côtoie souvent le sien (voir *Bull.* III, n° 486). F. V.

336. J. de Finance S. J. *Cogito cartésien et réflexion thomiste.* — Archives de Philosophie 16 (1946) 137-321.

L'auteur constate que « depuis quelques années l'attention des interprètes de saint Thomas a été particulièrement attirée sur quelques textes... qui montrent, dans la conscience de notre activité intellectuelle, le principe de notre certitude et l'origine de notre science de l'esprit » (p. 140). De là s'impose la comparaison avec le *Cogito* de Descartes. Retenons surtout, dans ce *Bulletin* de théologie, à côté des chapitres consacrés à l'ontologie thomiste de l'intellection et à la certitude thomiste, le chapitre fondamental sur « l'intelligence thomiste et son rapport à l'être ». La part y est faite largement à la connaissance directe de l'ange par lui-même, contrastant avec notre connaissance indirecte de nous-mêmes : « Alors que chez l'ange la pensée se perçoit comme la propriété d'un sujet, qui est en même temps son premier objet, et se saisit intuitivement dans sa source ontologique, chez l'homme elle se perçoit d'abord comme la condition d'un objet, l'acte pour lequel celui-ci subsiste dans l'être intelligible. La connaissance de soi n'est pas chez l'homme une *intuition*, mais une *réflexion* » (p. 173).

F. V.

337. C. Vollert S. J. *Saint Thomas on Sanctifying Grace and Original Justice.* A Comparative Study of a Recent Controversy. — Theological Studies 2 (1941) 369-387.

Les arguments proposés par les théologiens depuis une trentaine d'années sur la pensée de saint Thomas en ce qui regarde les rapports entre la justice originelle et la grâce sanctifiante, ne permettent pas de conclure, pense le P. V., à leur distinction adéquate. F. V.

338. H. Bouillard. *Saint Thomas d'Aquin et le semi-pélagianisme.* — Bull. Littér. ecclés. 43 (1942) 181-209.

A part quelques lignes d'introduction et de conclusion, le P. B. publie ici ce qui devait constituer le ch. I de la seconde partie de son ouvrage de 1944, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (cf. *Bull.* V, n° 94). O. L.

339. B. Lonergan S. J. *St. Thomas' Thought on « Gratia operans ». Its*

general movement. — Theologcal Studies 2 (1941) 289-324 ; 3 (1942) 69-88, 375-402, 532-578.

Dans cette série d'articles le P. L. étudie la pensée de saint Thomas concernant la grâce opérante. Il établit d'abord l'état de la question tel que l'a trouvé saint Thomas. Après une note consacrée au *De gratia et libero arbitrio* de saint Augustin, il passe à saint Anselme et aux autres théologiens du moyen âge. Pour faire cette synthèse le P. L. se base sur les ouvrages de J. Schupp et de H. Doms sur la doctrine de la grâce chez Pierre Lombard et chez saint Albert le Grand, et sur les nombreux articles de Mgr A. Landgraf et de dom O. Lottin sur la grâce et le libre arbitre. Il montre comment le Chancelier Philippe, par sa formulation de l'*habitus* surnaturel, tient une place centrale dans l'histoire de la grâce opérante. Puis le P. L. passe à saint Thomas. Il étudie la grâce habituelle comme opérante et coopérante, puis la grâce actuelle, et ne néglige aucun des points de doctrine qui sont en connexion avec le problème de la grâce opérante : causalité, causalité dans le temps, instrumentalité universelle, opération, liberté, action de Dieu sur la volonté, possibilité de la contingence et du péché, etc. Ici comme en d'autres domaines nous constatons une évolution dans la pensée de saint Thomas. Dans son Commentaire sur les Sentences, la grâce habituelle est seule opérante et coopérante, la grâce actuelle n'est ni opérante ni coopérante. Dans le *De veritate*, la grâce actuelle est dite coopérante. Dans la Somme théologique, elle est opérante et coopérante. Parallèlement il y a eu un développement en ce qui concerne le rôle des vertus pour la perfection de l'homme. Dans le Commentaire sur les Sentences, les *habitus* seuls sont considérés comme moyens de perfection humaine. Dans le *De veritate*, on affirme que la créature ne peut presque rien sans l'aide de Dieu, aussi parfaites que soient ses vertus. Dans la Somme théologique, les dons du Saint-Esprit sont définis dans des termes de connaturalité avec la motion venant d'un principe extérieur. Il y a un développement concernant la nécessité des vertus et l'action prévenante de la grâce sur la volonté libre. Parallèlement aussi le concept de saint Thomas sur la grâce actuelle a subi une variation. Dans sa conclusion le P. L. pense pouvoir affirmer qu'en face de l'opposition des théories plus tardives qui s'attachent à des alternatives inconciliables (Ba ez et Molina), la position de saint Thomas se dresse comme une synthèse supérieure. C'est une étude claire et approfondie. E. D. C.

340. C. Lattey S. J. *The Rule of Faith According to St. Thomas.* — Irish ecclesiast. Record, Ser. V, 67 (1946) 217-222.

L'objet formel de la foi est, pour saint Thomas, la vérité première, telle qu'elle nous est connue par l'Écriture et l'enseignement de l'Église (*IIa IIae* q. 5, a. 3, ad 2). Mais, constate le P. L., dans les autres passages où saint Thomas livre sa pensée à ce sujet, « la seule règle de la foi est constituée par les Écritures canoniques ». Ce qui explique l'attitude du saint docteur dans certaines questions, l'immaculée conception et le motif de l'incarnation par exemple. F. V.

341. A. Lang. *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten.* Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe : *fides, haeresis* und *conclusio theologica.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 20 (1942) 207-236, 335-346 ; 21 (1943) 79-97.

M. L. cherche à découvrir la pensée exacte de saint Thomas sur la conclusion

théologique. On sait la controverse qui opposa, il y a plus de vingt ans, le P. F. Marin-Sola, ne réclamant l'adhésion de foi divine que pour le révélé formel (explicite ou implicite), et le P. R. Schultes, la réclamant même pour le révélé virtuel implicite. M. L. commence par citer les textes de saint Thomas : ils établissent la distinction entre le *directe credendum* et l'*indirecte credendum*. A propos de celui-ci, les textes de saint Thomas paraissent à M. L. plus proches de l'interprétation du P. Schultes. Ce qui aide à comprendre ce point de vue, c'est l'inexistence, au temps de saint Thomas, de notre distinction moderne entre foi divine et foi ecclésiastique, et la notion très riche de la foi divine comprenant dans son adhésion tout ce dont la négation entraînerait un danger pour la foi. Mais saint Thomas parle de l'hérésie, en plus de son aspect moral, comme de la négation d'un point défini par l'Église, ou d'une doctrine qui porterait atteinte à la foi (au moment où l'on viendrait à s'en rendre compte). Ainsi l'objet de la foi divine, direct ou indirect, devient celui de l'hérésie, également direct ou indirect.

M. L. achève son étude par l'examen des positions de Mechior Cano et de Dominique Bañez. Signalons que Cano semble rejetter la définibilité des conclusions théologiques ; il manifeste la même imprécision de langage et les mêmes idées que saint Thomas sur la foi divine et l'hérésie. F. V.

342. J. DE BLIC S. J. *Sur l'attrition suffisante.* — Mélanges Science relig. 2 (1945) 329-366.

Trois travaux récents ont inspiré au P. de B. cette étude critique : *L'attrition suffisante*, par le P. H. DONDAINE (Paris, 1943) ; *L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas*, par le P. J. PÉRINELLE (Paris, 1927) ; *La justification dans le sacrement de pénitence d'après saint Thomas*, par dom P. DE VOOGHT (Louvain, 1928 et 1930 ; cf. *Bull.* I, nº 835). D'après ces trois auteurs, on le sait, saint Thomas ne considère pas l'attrition proprement dite comme une disposition suffisante au pardon dans le sacrement de pénitence. Dom De Vooght et le P. Dondaine montrent au surplus que pour le Docteur angélique la contrition dite parfaite est toujours de rigueur. Le P. de B. ne s'attaque pas précisément à cette exégèse de la doctrine thomiste. Il ne cherche pas non plus à interpréter le concile de Trente dans le sens d'une condamnation du contritionnisme médiéval. Son but est à la fois moins strictement historique et plus doctrinal. Voulant défendre le bien-fondé de l'attritionnisme post-tridentin, pour des raisons que nous n'avons pas à examiner ici, et croyant qu'on perd son temps à ressusciter le contritionnisme du moyen âge, il se borne, pour ce qui est de l'histoire, à une double mise au point. D'une part, il estime que le concile de Trente, sans chercher à trancher la question, penchait nettement vers l'attritionnisme ; d'autre part, il pense que les formules et les doctrines de saint Thomas sont loin d'exclure aussi nettement qu'on le dit l'attrition suffisante.

Nous croyons qu'à la base de cette exégèse, comme aussi de la manière dont le P. de B. envisage la question, il y a un malentendu. Le P. de B. — comme du reste, à notre sens, le concile de Trente — se meut sur le plan de la psychologie expérimentale, alors que saint Thomas et ses plus récents interprètes se placent sur le plan de la métaphysique sacramentelle. Et sur ce dernier plan, on ne voit pas comment saint Thomas aurait pu ne pas être contritionniste ; on ne voit pas non plus comment le concile de Trente aurait jeté le discrédit sur le contritionnisme médiéval.

L'étude du P. de B. a été également publiée en brochure et se trouve en vente aux Facultés catholiques de Lille (30 fr. fr.) et à la librairie E. Nauwelaerts à Louvain (15 fr. b.). M. C.

343. B. Meijer O. Carm. *Nieuw licht over een oud beginsel : « Het natuurlijk verlangen kan niet ijdel zijn ».* — Bijdragen Nederl. Jezuiten 4 (1941) 255-298.

Le P. M. revient plus explicitement qu'il ne l'avait fait dans son ouvrage antérieur (voir *Bull.* IV, nº 1671) sur le principe : *desiderium naturale non potest esse inane.* Il groupe les principaux textes de saint Thomas et arrive à cette conclusion : « En tant qu'œuvre d'art divine, la nature normale possède une capacité intrinsèque par rapport à sa fin dernière, laquelle doit lui être accessible et sera aussi, pour autant que cela dépend d'elle, atteinte en fait » (p. 296).
M. C.

344. J.-F. Noubel. *Le réalisme de l'idée de droit naturel chez saint Thomas d'Aquin.* — Bull. Littér. ecclés. 43 (1942) 134-150.

M. N. montre fort bien comment le droit naturel chez saint Thomas n'est pas une construction *a priori*, mais exprime ce qu'il y a de profondément réel dans une nature qui s'enracine dans l'absolu divin pour s'épanouir dans le relatif des contingences humaines. O. L.

345. I. Th. Eschmann O. P. *A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good.* — Mediaeval Studies 5 (1943) 123-165.

Le P. E. se propose d'étudier la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur les rapports entre le bien commun et le bien privé. En vue de ce travail il se livre ici à une double enquête. L'une retrace les antécédants historiques : la doctrine des philosophes classiques (surtout Cicéron et Sénèque), des Pères de l'Église (avant tout saint Augustin), du droit canon médiéval, avec quelques notes sur Albert le Grand et Bonaventure. L'autre enquête aboutit à l'inventaire de plus de 200 textes où saint Thomas tantôt exploite les axiomes des philosophes (Cicéron et Aristote), tantôt exprime sa pensée personnelle. On lira avec intérêt la synthèse que le P. E. promet de tout ce matériel. O. L.

346. J. Hegedüs. *Aquinoi Szent Tomás jogbölcseletének szintétikus jellege.* De charactere synthetico philosophiae iuridicae sancti Thomae. — Notter Antal Emlékkönyv... (voir *Bull.* V, nº 266) 588-599.

Dans l'élaboration de sa doctrine juridique, saint Thomas procède des institutions juridiques fondamentales et des doctrines morales et spirituelles qui ont formé ces institutions. Il n'est donc pas uniquement préoccupé d'un souci de convenance avec le droit naturel et il obtient une synthèse ayant un véritable caractère de philosophie du droit. J. L.

347. H. C. Puech. *Un passage du « De malorum subsistentia » de Proclus cité par Jean Lydus et traduit par Guillaume de Moerbeke.* — Mélanges offerts à A.-M. Desrousseaux par ses amis et ses élèves en l'honneur de sa cinquantième année d'enseignement supérieur, 1887-1937 (Paris, Hachette, 1937 ; in 8, xiii-502 p.) 377-392.

Un des 130 extraits du *Περὶ μηνῶν* de Jean Lydus, conservés dans *Escurial Φ-III-I* (éd. R. Wuensch, Leipzig, 1898, p. 93-94), contient une citation de

Proclus sur la nature du mal, lequel est sans existence réelle ni essence. M. P. a identifié cette citation dans le *De malorum subsistentia,* qui n'existe plus que dans la traduction latine de Guillaume de Moerbeke (éd. V. Cousin, Paris, 1864, c. 266-267).

Une confrontation très précise des deux textes, — avec l'appoint d'un troisième témoin, le *De divinis nominibus* (ch. IV, § 18-35) du Pseudo-Denys, qui emprunte à Proclus l'ordre et même le vocabulaire de son argumentation, — permet d'apprécier la fidélité de la traduction de Guillaume de Moerbeke et d'en éclairer le sens. Grâce à celle-ci, M. P. reconstitue un texte grec qui, selon toute vraisemblance, représente le texte primitif beaucoup mieux que la citation de Lydus. Il souligne l'intérêt qu'offrirait une recherche systématique sur l'œuvre et la technique de Guillaume. En cette matière, les éditions du *Corpus platonicum Medii Aevi* apporteront bientôt du neuf. H. B.

348. F. Delorme O. F. M. *Quatre chapitres inédits de Jean Pecham, O. F. M., sur la perfection évangélique et autres états de perfection.* — Collectanea franciscana 14 (1944) 84-120.

Le *De perfectione evangelica,* alias *Tractatus pauperis,* de Pecham est déjà publié en grande partie (voir *Bull.* II, no 896). Le P. D. reproduit ici les quatre seuls chapitres qui restaient inédits. Il utilise pour cela cinq manuscrits, — on en connaît une vingtaine, — qui lui fournissent déjà un apparat critique abondant. Dans son introduction, il résume le contenu de tout l'ouvrage, spécialement de la partie qu'il publie. — Voilà le *De perfectione evangelica* imprimé en entier, mais en ordre si dispersé que sa reconstitution demeure presque impossible pour la plupart des chercheurs. Il en faudrait une édition critique d'ensemble. H. P.

349. D. Knowles O. S. B. *Some Aspects of the Career of Archbishop Pecham.* — English histor. Review 57 (1942) 1-18, 178-201.

Dom K. s'intéresse particulièrement à « certains aspects » négligés de la vie de Pecham, notamment aux événements qui l'amenèrent, en 1286, à condamner Richard Knapwell. Mais, dans ces articles, le chercheur bien informé trouvera peu de nouveautés sur Pecham en rapport avec l'histoire de la philosophie et de la théologie. H. P.

350. F. M. Bartoš. *Mariale Servasancti et Mariale Arnesti de Pardubic.* — Antonianum 18 (1943) 175-177.

M. B. signale trois nouveaux manuscrits du *Mariale* du franciscain Servasanctus de Faenza : *Prague Univ. V. A. 2* (de 1385), *Prague Chap. métrop. C. 10* (XIVe s.) et *Vienne Nat. 1389* (XIVe s.). Ce dernier manuscrit, d'origine italienne, appartint à Ernest de Pardubic († 1364). Il servit à l'édition de Prague, 1651, connue sous le nom de *Mariale Arnesti* et dans laquelle, de possesseur du manuscrit, l'archevêque de Prague devenait l'auteur de l'ouvrage. Cette fausse attribution s'est perpétuée jusqu'à ces derniers temps et M. B. restitue le manuscrit à son véritable auteur, Servasanctus. H. B.

351. F. Delorme O. F. M. *Question de P. J. Olivi « Quid ponat ius vel dominium » ou encore « De signis voluntariis ».* — Antonianum 20 (1945) 309-330.

Le P. D. édite ici la première question du commentaire d'Olivi *In IV^um Sent.* Il en connaît deux manuscrits, mais n'utilise que *Vat. lat.4986*. Avec son originalité et sa finesse habituelle, Olivi y étudie les notions de *ius*, *iurisdictio*, *auctoritas*, *potestas*, *obligatio* et les signes qui les expriment. Le P. D. analyse brièvement la doctrine de ce texte. H. P.

352. F. PELSTER S. J. *Thomistische Streitschriften gegen Aegidius Romanus und ihre Verfasser : Thomas von Sutton und Robert von Oreford O. P.* — Gregorianum 24 (1943) 135-170.

M. G. Bruni a édité naguère un écrit polémique dirigé contre Gilles de Rome (voir *Bull.* IV, n° 1851). D'arguments purement internes, de formules caractéristiques notamment, le P. P. croit pouvoir conclure « avec grande probabilité » que Thomas de Sutton est l'auteur de ces *Impugnationes* qu'il faudrait situer entre 1290 et 1295. Il veut aussi attribuer à Thomas de Sutton le correctoire *Quare*, attribué par M. P. Glorieux à Richard Knapwell.

On connaît deux autres œuvres opposées au commentaire *In I Sent.* de Gilles de Rome. Et d'abord *Oxford Merton Coll. 276*, f. 22^r-51^r, incomplet, dont le P. P. établit bien qu'il doit émaner de Robert d'Orford O. P., l'auteur du correctoire *Sciendum*, et se situer entre 1285 et 1292. Le dernier écrit contre Gilles, *Oxford Magdalen Coll. 217*, f. 367^r-384^v, le P. P. le rapprocherait volontiers du commentaire anonyme *In I et II Sent.* d'un auteur anglais contemporain, conservé dans *Vat. lat. 4287*.

Voici un article aussi important qu'intéressant concernant Thomas de Sutton et surtout Robert d'Orford, beaucoup moins connu jusqu'ici et dont le P. P. classe chronologiquement les œuvres. H. P.

353. S. GARCÍAS PALOU. *Notas de introducción al estudio de las obras teológicas del beato Ramón Llull.* — Comillas. Miscelánea de colaboración científica de los antiguos alumnos de la Universidad pontificia de Comillas con motivo del quincuagésimo aniversario de su fundación, 1892-1942, t. II (Comillas, Universidad pontificia, 1944 ; in 8, XIX-576 p.) 203-234.

En guise d'introduction à un travail qu'il se propose de réaliser, M. G. insiste sur l'importance de l'œuvre de Raymond Lulle pour l'histoire de la théologie, notamment pour l'apologétique, puisqu'il visait surtout à former des missionnaires capables de réfuter et de convaincre les infidèles. H. P.

XIVe s. **354.** F. PELSTER S. J. *Ein anonymer Traktat des Johannes von Paris O. P. über das Formenproblem in Cod. Vat. lat. 862.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 24 (1946) 3-28.

On se rappelle que dom J. Muller attribue à Jean Quidort le *De formis* édité sous le nom de Hervé de Nédellec, inc. : *Omnes homines... Secundum quod patet...* (voir *Bull.* IV, n° 1828). Le P. P. tient les preuves de dom Muller pour insuffisantes et promet de le démontrer. Dans le *De formis* « *Quoniam veritas medium ponit...* », conservé seulement dans *Vat. lat. 862* et *Vat. Borgh. 122*, le P. P. avait cru autrefois voir une œuvre de Thomas de Sutton. Il l'attribue maintenant à Jean Quidort. Son argumentation ne manque pas de force. Il voudrait retarder le *De formis* et le correctoire *Circa* de Jean jusque vers 1300. Cette date nous semble trop tardive pour *Circa*. Enfin le P. P. analyse assez longuement le traité, qui examine le problème de l'unité de la forme dans toutes ses ramifications philosophiques et théologiques. H. P.

355. RAMBERT DE' PRIMADIZZI DE BOLOGNE. *Apologeticum veritatis contra Corruptorium*. Édition critique par J. P. MULLER O. S. B. (Studi e testi, 108). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1943 ; in 8, XXXIV-219 p.

Selon l'usage, dom M. commence par fournir tous les renseignements désirables sur l'ouvrage qu'il édite et sur son auteur. Rambert de' Primadizzi, de Bologne, dominicain dès 1268, fut disciple personnel de saint Thomas et bachelier en théologie à Paris avant 1288. Il fit un second séjour à Paris entre 1292 et 1299, et y enseigna comme maître en théologie. Évêque en 1303, il mourut en 1308. L'*Apologeticum* est sa seule œuvre conservée, seulement en partie, dans *Bologne Univ. 1539*. L'authenticité de cet ouvrage est admise par tous. Il y a des arguments pour la soutenir, tandis que rien ne semble s'y opposer. Comme dom M. l'établit, l'*Apologeticum*, qui utilise le correctoire de Jean Quidort (vers 1282, au plus tard 1284), se place à Paris entre 1287 et 1299. Tout en réfutant pas à pas la première rédaction du correctoire de Guillaume de la Mare, il attaque encore d'autres auteurs : Henri de Gand, Richard de Mediavilla et Gilles de Rome. Dom M. reproduit l'unique manuscrit connu. Il nous offre un travail fort bien fait et parfaitement présenté, muni d'excellentes tables des auteurs cités et des doctrines.

En plus des quatre correctoires déjà édités, M. P. Glorieux a terminé l'édition du correctoire *Sciendum* attribué, justement semble-t-il, à Robert d'Orford O. P. Espérons que son impression ne tardera pas. Dom Muller a entrepris l'édition du correctoire *Quaestione*, d'Oxford. On peut donc attendre pour bientôt l'édition des deux seules réponses à Guillaume de la Mare qui restent encore manuscrites. Cela rendra possible le travail d'ensemble qui s'impose sur la littérature des correctoires. H. P.

356. J. LECLERCQ O. S. B. *Un sermon prononcé pendant la guerre de Flandre sous Philippe le Bel*. — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 165-172.

Dom L. publie (p. 168-172) un sermon prêché après juillet 1302. L'éditeur relève les idées que l'on rencontre dans ce document. Certaines concernent la philosophie politique et la théologie. Ce ne peut être que peu de chose dans une aussi courte note, mais cela rappelle l'attention des historiens sur les innombrables sermons du moyen âge qui demeurent pourtant, qu'on le veuille ou non, une des sources importantes et trop négligées où découvrir la foi et la théologie de cette époque. H. P.

357. M. GRABMANN. *Die Aristoteleskommentare des Heinrich von Brüssel und der Einfluss Alberts des Grossen auf die mittelalterliche Aristoteleserklärung*. — Sitzungsber. Bayer. Akad. Wissensch., Philos.-hist. Abt., 1943, Heft 10 (München, C. H. Beck, 1944 ; in 8, 96 p.).

Mgr G. a découvert dans *Vienne Dominic. 312/158* un *Commentum Albertinum* sur les Topiques d'Aristote qu'une note marginale attribue à Henri de Bruxelles. *Vat. lat. 2173* contient aussi des fragments d'un commentaire sur la Métaphysique, dont plusieurs questions portent le nom d'Henri de Bruxelles. *Vienne Nat. lat. 2302* a conservé de même un commentaire sur les Analytiques postérieurs. Et l'on sait que *Paris Nat. lat. 16089* renferme plusieurs Quodlibets sur les sciences naturelles de divers maîtres, parmi lesquels figure Henri de Bruxelles.

Quant à la personnalité de cet auteur, Mgr G. rappelle les recherches de B.

Hauréau, identifiant ce maître ès arts avec Henri de Bruxelles, moine d'Affligem aux environs de 1310, et les études du P. F. Pelster, distinguant deux personnages du même nom : l'un, moine d'Affligem, qu'il estime être l'auteur du *Catalogus virorum illustrium* attribué gratuitement à Henri de Gand, et l'autre, auteur de divers commentaires sur Aristote, désigné comme maître ès arts de Paris dans une charte de l'université de 1289 et comme recteur de l'université dans un statut de 1316. Mgr G. confirme la thèse du P. Pelster; car une note dans *Vienne Nat. 2302* parle d'Henri comme maître ès arts et *Vienne Dominic. 312/158* affirme qu'il fut maître à Paris pendant 21 ans.

Ce dernier manuscrit témoigne qu'Henri de Bruxelles s'inspira beaucoup des commentaires d'Albert le Grand sur Aristote. A cette occasion, Mgr G. a quelques pages fort instructives sur l'influence considérable qu'exerça Albert le Grand sur les commentaires d'Aristote émanant de la faculté des arts au cours des siècles suivants : plusieurs écrits, du vivant même du saint, le citent nommément comme autorité.

Selon son habitude, Mgr G. édite en appendice de longs extraits qui révèlent le genre littéraire de l'auteur étudié. O. L.

358. B. Geyer. *Die Pariser Dominikanerkloster um 1315 nach der Hs. Barcelona, Catedr. 35.* — Archivum Fratrum Praedicatorum 12 (1942) 304-306.

Description, malheureusement encore assez confuse, du manuscrit *Barcelone Catedr. 35*, qui contient le commentaire de Pierre de la Palu sur le livre I des Sentences. M. G. en tire, sur les théologiens dominicains de Paris aux environs de 1315, quelques renseignements beaucoup moins riches et moins précis que ceux que la sagacité de M. P. Glorieux (voir *Bull.* II, nº 533) a su tirer de *Vat. lat. 1086* pour les années immédiatement antérieures. Ils ont d'ailleurs été corrigés et complétés depuis lors par M. J. Koch (voir *Bull.* V, nº 359). H. B.

359. J. Koch. *Zu Codex 35 des Archivo del Cabildo catedral de Barcelona.* — Archivum Fratrum Praedic. 13 (1943) 101-107.

M. K. corrige et précise la description de ce manuscrit donnée par M. B. Geyer (voir *Bull.* V, nº 358). Avec raison, il conteste l'identification de *Herveus Iestini Brito* avec Hervé de Nédellec et montre qu'au lieu de *Henricum bonon.* il faut lire, dans un des colophons, *Herveum Britonem.* Il ne s'agit donc nullement de Hervé de Nédellec ni de Henri de Bologne O. P., mais de Hervé Iestini le Breton O. P., simple scribe, avec Pierre Falacha O. P., du *Comment. in I Sent.* de Pierre de la Palu pour le dominicain Gérard du Pont. C'est en ce sens qu'il faut interpréter le triple colophon du manuscrit. Celui-ci contient aussi, écrit d'une autre main, le catalogue des 235 articles dans lesquels Durand de Saint-Pourçain est accusé de s'écarter de saint Thomas. M. K. le compare aux trois autres témoins connus, *Vat. lat. 6736, Vat. Ottob. 87* et *180.* Il confirme l'attribution de ce catalogue à Jean de Naples et Pierre de la Palu. H. B.

360. Ph. Boehner O. F. M. *The Centiloquium attributed to Ockham.* — Franciscan Studies 22 (1941) fasc. 1, 58-72 ; fasc. 2, 35-54 ; fasc. 3, 62-70 ; 23 (1942) 49-60, 146-157, 251-301.

Avant d'éditer le *Centiloquium* connu sous le nom de Guillaume d'Ockham et imprimé à la suite de son Commentaire des Sentences dans l'édition de Lyon, 1495, le P. B. pose la question de son authenticité et la résoud dans le sens néga-

tif. Aucun argument sérieux ne milite en faveur de l'attribution traditionnelle et, au contraire, bien des raisons de critique interne s'y opposent, dont la moindre n'est pas la présence, dans plusieurs conclusions, d'idées difficilement attribuables à Ockham.

Le P. B. n'a malheureusement retrouvé que deux manuscrits de cet ouvrage : *Erfurt Amplon. Q. 104* (c. 1380), qui s'arrête à la conclusion 34, et *Vat. Pal. lat. 378*, assez tardif (XVe s.). D'après ces témoins, plus fidèles cependant que l'édition de Lyon, le titre exact serait, non pas *Centiloquium*, mais *Tractatus de principiis theologicis* ou *Summa de conclusionibus theologicis et philosophicis* (cette deuxième partie, philosophique, n'existant pas).

L'édition est basée sur ce matériel plutôt pauvre et le P. B. l'a rendue aussi bonne que possible. Là où il le juge intéressant, — c'est-à-dire surtout pour les premières conclusions, au sujet de l'existence et des attributs de Dieu, — il fait suivre chaque conclusion de remarques critiques fort utiles, soulignant l'accord ou le désaccord de la pensée avec celle des œuvres authentiques d'Ockham.

H. B.

361. Ph. Boehner O. F. M. *The Medieval Crisis of Logic and the Author of the « Centiloquium » attributed to Ockham.* — Franciscan Studies 25 (1944) 151-170.

L'article du P. B. poursuit un double but : d'une part, exposer un problème que posait aux logiciens du XIVe siècle l'introduction, dans le jeu des syllogismes, de propositions relevant de la foi ; d'autre part, renforcer la preuve — déjà administrée par lui-même (voir *Bull.* V, n° 360) — de l'inauthenticité du *Centiloquium* par une comparaison, sur ce point de doctrine, entre cet ouvrage et les écrits du *Venerabilis inceptor*.

L'auteur du *Centiloquium* nie le caractère formel de la logique d'Aristote, c'est-à-dire sa validité universelle, en y opposant le cas de propositions trinitaires, où l'application des règles ordinaires ne vaut plus. Il veut y remédier par l'introduction d'une règle additionnelle, basée sur des vérités révélées et rendant conforme à celles-ci la conclusion du syllogisme. Pour Ockham, au contraire, la logique aristotélicienne garde toujours sa validité. Si le *syllogismus expositorius* appliqué à des termes ou propositions trinitaires aboutit à une conclusion erronée, c'est à cause d'une *fallacia accidentis*. Afin de l'éviter, Ockham comme Duns Scot, admet une *distinctio formalis* dans la Trinité, ce qui lui permet de sauvegarder le principe de contradiction.

Une telle divergence, dans une matière aussi importante pour Ockham que la logique, achève de prouver l'inauthenticité du *Centiloquium*. L'auteur de celui-ci, selon le P. B., se rapproche plutôt de la position de Robert Holkot.

H. B.

362. A. Wilmart O. S. B. *Le Cantique d'amour de Richard Rolle.* — Revue Ascét. Mystique 21 (1940) 131-148.

D'après les mss *Oxfor Bodl. Rawl. C. 397*, f. 77-78, et *Dublin Trinity Coll. 153*, f. 75-82, du début du XVe s., dom W. publie le *Canticum amoris* de Rolle, à peu près entièrement inédit jusqu'à présent. Il publie aussi un bref extrait de son Commentaire sur le Cantique (déjà édité par Miss H. E. Allen) et un chapitre du *Melum contemplativorum*, inédit (d'après *Londres Brit. Mus. Sloane 2275*). De style semblable (emploi de l'allitération), de thème identique (le rôle de Marie dans sa vocation), de date voisine (vers 1326), ces deux écrits éclairent le *Canticum*.

F. V.

363. J. ANCELET-HUSTACHE. *Le bienheureux Henri Suso.* Œuvres traduites (Les maîtres de la spiritualité chrétienne, Textes et études). — Paris, F. Aubier, 1943 ; in 8, 573 p.

Un an après la traduction française des *Traités et Sermons* de Maître Eckhart, précédée d'une excellente introduction de M. M. de Gandillac, les « Éditions Montaigne » publient ce travail analogue sur Henri Suso. C'est dire l'intérêt que le public porte à la spiritualité dominicaine du XIVe siècle et la gratitude qu'il faut exprimer à Mme A.-H. Elle a traduit ici, pour la première fois depuis l'édition critique de K. Bihlmeyer, les œuvres allemandes de Suso, sauf quelques chapitres de la *Vie*, qu'elle estime donner une image inexacte de leur héros, le *Petit livre des lettres* et deux sermons. Elle a laissé de côté l'*Horologium*, œuvre latine, dont l'édition critique reste à faire et dont la parenté avec le *Livre de l'éternelle Sagesse* est étroite.

Retenons l'importante introduction (p. 7-166). Le lecteur en appréciera la section finale — *Suso toujours vivant* — sur sa doctrine mystique et son influence. Il trouvera aussi dans les pages consacrées à la vie et aux œuvres de Suso, même s'il ne partage pas certaines opinions de Mme A.-H., le seul exposé en français, clair et complet, de l'état actuel des controverses qui se posent à leur propos. Mme A.-H. s'y montre réservée dans l'acceptation des solutions récentes qui, on le sait, renient parfois les thèses plus radicales de la critique d'il y a quelques décades. Ainsi Mme A.-H. admet que Suso naquit en 1296, qu'il fut relevé de son professorat en théologie en 1330, que l'*Horologium* est antérieur au *Livre de l'éternelle Sagesse.* Quant à l'authenticité de la *Vie*, Mme A.-H. adopte une attitude résolument négative (ce qui n'infirme pas à son avis une certaine valeur documentaire). Le récit lui paraît exagérer jusqu'à l'invraisemblance les pénitences et les visions, et il lui semble inexplicable psychologiquement que Suso en soit l'auteur. La discussion de cette authenticité (p. 50-90) est l'apport principal de Mme A.-H. Nous estimons qu'à défaut de critères psychologiques décisifs (les arguments de cet ordre sont trop discutables) et de renseignements certains dans la tradition manuscrite (Mme A.-H. se rallie sur ce point à l'avis de M. R. Senn), il ne reste qu'à approfondir les critères d'ordre linguistique. M. R. Senn et le P. D. Planzer se sont déjà engagés dans cette voie (cf. p. 84). Trop timidement, semble-t-il. Espérons qu'un spécialiste pousse un jour cette étude à fond et compare attentivement la *Vie* avec les autres œuvres de Suso d'une part, et avec les *Vies des Sœurs de Töss* par Élisabeth Stagel de l'autre. Il décidera du même coup s'il faut admettre une troisième main, comme l'a suggéré W. Thimme (voir *Bull.* I, n° 941 ; II, nos 634, 635). F. V.

364. M. I. BODENSTEDT. *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature, 16). — Washington, Catholic University of America Press, 1944 ; in 8 VIII-160 p. Dl. 2.

Cette thèse doctorale constitue sans doute l'étude moderne la plus détaillée de tout ce qui touche à Ludolphe de Saxe. Sr B. commence par l'examen de sa vie et de ses écrits, dont elle discute l'authenticité (elle rejette celle du *Speculum humanae salvationis*). L'œuvre principale reste la *Vita Christi*, écrite durant le séjour à la chartreuse de Mayence. Sr B. dresse la liste de ses éditions et traductions imprimées, mais omet de donner le détail de ses manuscrits, qu'en raison des circonstances actuelles sans doute elle n'a pas vus. Elle passe ensuite à l'examen des sources, nommées (parfois d'une manière erronée) ou

non par Ludolphe. Parmi les sources non identifiées jusqu'à présent, elle reconnaît David d'Augsbourg, Henri Suso, Venturin de Bergame, Nicolas de Lyre, Thomas de Cantimpré, le *Liber de passione Christi* attribué à saint Bernard. Quant à la diffusion de la *Vita*, Sr B. décèle facilement la lecture qu'en firent nombre de spirituels des pays germaniques, des Pays-Bas, d'Écosse, d'Espagne, de France et d'Italie. Elle achève son travail par une analyse de la *Vita*, et particulièrement de la doctrine qu'on y peut lire sur la prière. F. V.

365. L. M. Fr. Daniels O. P. *Ludolphus van Saksen en Henricus Suso.* — Ons geestelijk Erf 20 (1946) 138-150.

Liste des emprunts de la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe à l'*Horologium* de Suso (que le P. D. date de 1333-38) : en plus des trois passages déjà identifiés (*Vita*, II, 58, 85 et 86 ; voir M. I. Bodenstedt, *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*, p. 35-37 ; cf. *Bull.* V, n° 364), le P. D. relève d'autres emprunts encore, qui, comme les précédents, taisent leur provenance. F. V.

366. P. Verheyden. *De boekbinderij van Groenendaal.* — Ons geestelijk Erf 1943, II, 82-111.

Vu le sujet traité, M. V. s'intéresse à bon droit à la reliure des volumes qu'il passe en revue plus qu'à leur contenu. On trouvera cependant dans son étude maints détails à noter sur des manuscrits ou d'anciennes éditions reliés à Groenendael. On est subitement étonné de rencontrer, p. 88, la description d'un manuscrit du XIVe siècle (*Bruxelles Bibl. roy. 2801*) qui contiendrait, d'après M. V., une *Summa* de Raymond de Sebonde. Mais, si l'on se reporte au *Catalogue* de J. van den Gheyn, on s'aperçoit qu'il ne s'agit que d'une *Summa Raimundi*, c'est-à-dire Raymond de Peñafort. H. B.

367. A. Ampe S. J. *Orde en wanorde in Ruusbroec's XII Beghinen.* — Ons geestelijk Erf 1945, II, 55-82.

Une des dernières œuvres de Jean Ruysbroeck, *Vanden XII Beghinen*, est une composition tellement désordonnée qu'on peut se demander si elle est une œuvre unique, et même dans quelle mesure les fragments sont des unités. C'est à ces questions qu'a voulu répondre le P. A. et il faut le remercier d'avoir débrouillé cet écheveau.

Les témoignages externes retiennent d'abord son attention : celui de Gérard Groote, qui, écrivant en 1381 à Ruysbroeck parle des *XII Beghinen* comme d'une œuvre unique, mais composite ; et celui de Jean Mombaer, qui, énumérant les œuvres de Ruysbroeck, cite en plus des *XII Beghinen* un *De fide* et un *De planetis* qui ne peuvent que se rapporter aux deux parties qui achèvent les *XII Beghinen*. Le P. A. constate ensuite dans la tradition manuscrite des indices d'une triple œuvre : *Vanden XII Beghinen, Vanden ghemeynen en de valschen ghelove, Vanden planeten.*

L'auteur décrit alors, en se basant sur leur récente édition (voir *Bull.* II, n° 1250), chacun de ces traités et cherche à mettre en relief leur structure interne. Le troisième soulève plus de difficulté : œuvre symbolique, dont le leitmotiv est fourni par des *exemplen* et des *creaturen* tirés du monde des astres et permettant à Ruysbroeck de traiter les sujets les plus divers. Le P. A. pense que cette œuvre, sans doute inachevée, en tout cas incomplète dans les manuscrits, voulait revendiquer la liberté de la volonté malgré les influences astrales.

F. V.

368. W. De Roy S. J. *Briefwisseling tusschen Petrus van Herenthals en Jan van Schoonhoven.* — Ons geestelijk Erf 1945, I, 151-207.

D'après le ms. *Namur Musée archéol. 23*, écrit en 1411, le P. De R. publie cinq lettres latines adressées par le prémontré Pierre de Hérenthals († 1390 ou 1391), prieur de Floreffe, à Jean de Schoonhoven († 1432), chanoine de Groenendael (la première lettre est datée d'octobre 1381), et quatre réponses de ce dernier. Le groupe se rencontre en fin d'une compilation de textes patristiques et occupe les f. 133r à 137v. La collection de lettres était probablement plus complète, ainsi qu'on peut l'induire de témoignages antérieurs à la Révolution française sur un autre manuscrit de Floreffe disparu. Le P. De R. analyse soigneusement les lettres et en dégage la physionomie psychologique et les caractéristiques littéraires de leurs deux auteurs. F. V.

369. G. M. Löhr O. P. *Gerhardus de Buren O. P.* — Archivum Fratrum Praedic. 13 (1943) 179-180.

Apporte quelques détails biographiques sur ce théologien dominicain. Lecteur en 1369, il est désigné pour lire les Sentences à Paris en 1377 ; il reçoit le doctorat en théologie à Bologne. De 1382 jusqu'au delà de 1392 il est à la tête de la province de Saxe. H. B.

370. E. Lommatzsch. *Beiträge zur älteren italienischen Volksdichtung. IV. 1. El libro de Santo Iusto paladino de Franza nach dem Druck von Venedig 1490.* — Zeitschr. roman. Philol. 62 (1942) 263-323.

371. E. Lommatzsch. *Beiträge zur älteren italienischen Volksdichtung. IV. 2. Zum « Libro de Santo Justo paladino de Franza ».* — Zeitschr. roman. Philol. 64 (1944) 88-138.

Ce cantare populaire, originaire du Nord de l'Italie, appartient encore au XIVe siècle, selon M. L. La première partie est un dialogue entre saint Juste et la Fortune. Celle-ci, apparaissant sous la forme d'une mégère aux multiples ailes, instruit si bien le « paladino de Franza » des vicissitudes du bonheur terrestre qu'il renonce à toutes les jouissances d'ici-bas. Dans la seconde partie, il s'est fait ermite et soutient sans faiblir quarante jours de discussions théologiques avec le diable, qui a revêtu la forme de l'abbé Agathon.

M. L. connaît huit manuscrits de cette pièce et onze éditions anciennes. Il n'en propose pas un texte critique, mais reproduit l'édition de Venise 1490, d'après le seul exemplaire complet connu, celui de la collection de Wolfenbüttel.

La seconde étude compare la représentation de la Fortune dans le *Libro de Santo Justo*, mettant en relief ses traits originaux, avec les diverses conceptions de la déesse que connut le moyen âge. M. L. parcourt ainsi les multiples genres littéraires où elle apparaît, depuis Boèce jusqu'aux *Vanti della Fortuna* et aux *Lamenti* contemporains du *Libro*, en passant par l'*Elegia de diversitate fortunae et philosophiae consolatione* d'Henri de Settimello, la *Controversia Hominis et Fortunae* d'Henri de Milan (XIIIe s.), Albertino Mussato, le *De remediis utriusque fortunae* de Pétrarque, le *De casibus virorum illustrium* de Boccace, etc. Ces recherches très fouillées sont un complément instructif à l'étude consacrée naguère à ce même *Libro de Santo Justo* par U. Cianciòlo, *Materia leggendaria e giullaresca nel « cantare » di S. Giusto Paladino*, dans *Archivum romanicum* 19 (1935) 183-211. H. B.

372. M. de Riquier. *Ricardo de Bury y Fray Antonio Canals.* — Revista de Bibliografia nacional 4 (1943) 377-380.

Antoine Canals traduisit, entre 1396 et 1410, le traité *De modo bene vivendi,* connu alors sous le nom de saint Bernard. Dans sa préface, il s'inspire du *Philobiblion* de Richard de Bury, ainsi que le montrent les textes parallèles édités par M. de R. H. B.

373. R. Weiss. *Henry VI and the Library of All Souls College.* — English histor. Review 57 (1942) 102-105.

M. W. étudie la liste de 27 manuscrits donnés en 1440 par le roi Henri VI à All Souls College, nouvellement construit à Oxford. On y compte 9 manuscrits de droit civil et ecclésiastique, 17 de théologie (parmi lesquels saint Thomas, *S. theol.*, Ia ; Robert Grosseteste, *De X mandatis* ; Étienne Langton, *Super Regum* ; Hugues de Saint-Victor, *Comment. in Hier. coel.* ; un *De quadruplici sensu Sacre Scripture* d'Edmond Lacy, † 1455, aujourd'hui inconnu) et 1 de philosophie (Comment. sur l'Éthique et la Politique de Walter Burleigh). Seuls trois de ces manuscrits existent encore aujourd'hui à All Souls. H. B.

374. G. Sala O. F. M. *La proprietà nel pensiero di S. Bernardino da Siena.* — Rivista internaz. Scienze sociali 53 (1945) 210-228.

Le *De contractibus et usuris* est le témoin principal de la pensée de Bernardin de Sienne sur la propriété. Avant la faute originelle tout est commun. La propriété privée n'est pas fondée sur le droit naturel ni sur le droit divin, mais sur une loi positive. Il faut cependant interpréter cette affirmation d'après la doctrine de Duns Scot, dont l'influence est prépondérante. Cette loi positive tient une place intermédiaire entre la loi naturelle au sens strict et la loi positive telle que l'entend saint Thomas ; elle se rapproche du droit des gens. Bernardin de Sienne insiste sur la fonction sociale de la propriété. Il admet, dit le P. S., un communisme d'usage, qui doit être nuancé dans la pratique. Le dernier paragraphe traite des moyens de translation de propriété. J. L.

375. J. Leclercq O. S. B. *La consécration légendaire de la basilique de Saint-Denis et la question des indulgences.* — Revue Mabillon 33 (1943) 74-84.

Dom L. publie un document à verser au dossier de la question des indulgences. Il s'agit d'un plaidoyer des moines de Saint-Denis pour justifier l'indulgence plénière attachée à la visite de leur basilique depuis la consécration légendaire de celle-ci par le Christ en personne. Cette pièce, du milieu du XVe siècle et conservée dans *Paris Arsenal 1030* et *Nat. lat. 2873 B*, réfute des « objections récentes » et défend la valeur de l'indulgence par la théologie et l'histoire. La base de l'argumentation est que le Christ lui-même a consacré l'église de Saint-Denis. H. B.

376. M. De Panizza. *Le tre redazioni del « De voluptate » del Valla.* — Giornale storico Letter. ital. 121 (1943) 1-22.

L'enquête menée parmi les manuscrits et les éditions du *De voluptate* de Laurent Valla en vue d'en préparer l'édition critique permet à M. De P. de reprendre le problème de la composition de ce traité et d'y distinguer avec plus d'assurance

que jusqu'ici différentes phases. S'appuyant sur une base encore assez restreinte à cause des circonstances, les résultats acquis sont les suivants : il faut distinguer trois rédactions principales, dont la première, intitulée *De voluptate* (représentée par l'édition de Josse Bade Ascensius, Paris, 1512), fut publiée en 1431, sans doute à Plaisance (M. De P. dit tantôt Plaisance, tantôt Pavie) ; la seconde, *De vero bono* (édition de Louvain, 1483, et Cologne, 1509), en 1433 à Milan ; la troisième, *De vero falsoque bono* (ms. *Vat. Ottob. lat. 2075*), en 1441 dans le pays napolitain. L'édition de Bâle, 1519, semble être un mélange, dû à l'éditeur, de la première et de la deuxième rédaction. H. B.

377. D. M. Quynn. *Jehan Henry, Author of the « Livre de la vie active ».* — Catholic historical Review 31 (1945-46) 302-312.

Mlle Q. recueille les données historiques qui permettent d'esquisser la vie de Jean Henry, chanoine de Notre-Dame de Paris, conseiller du Parlement, mort probablement le 2 février 1484. Le catalogue de la Bibliothèque nationale de Paris lui attribue 11 traités spirituels, imprimés avant 1517. On possède encore *La gésine de Notre-Dame* (*Paris Nat. franç. 1866*) et *Le livre de la vie active* (*Paris Archives de l'Assistance publique 6369*). F. V.

XVIe s. **378.** M. Alamo O. S. B. *Cisneros (Garcia ou Garzias de), bénédictin espagnol, 1455-1510.* — Dictionn. de Spiritualité, fasc. 10 (1945) 910-921.

Garcia Ximenès de Cisneros, né en 1455, entré en 1470 à Saint-Benoît de Valladolid, envoyé en 1493 au Montserrat comme prieur pour y implanter la réforme dont Valladolid était le centre depuis 1390, fut, dès 1499 semble-t-il, l'un des plus illustres abbés de ce monastère. A cette date paraissait une sorte d'*Enchiridion benedictinum*, destiné à la formation spirituelle des novices et des moines et significatif de l'orientation de son action abbatiale. Il fit approuver au chapitre général de 1500 de nouvelles constitutions, dont est publié ici le chapitre 26 (inédit) sur l'oraison conventuelle, où la main de Cisneros est visible (d'après *Silos Archives 26*). La même année paraissait son célèbre *Exercitatorio de la vida spiritual*. Dom A. analyse cet ouvrage et en établit avec soin les sources, d'où il résulte que la main de Cisneros y est rare ; l'ouvrage est une anthologie spirituelle, où se retrouvent Thomas a Kempis, saint Bovanenture, Jean Mombaer, Gérard de Zutphen, Jean Gerson, Ludolphe le Chartreux et d'autres encore. L'*Exercitatorio* eut une influence considérable, comme le prouvent les nombreuses traductions. Les *Exercices* de saint Ignace de Loyola lui doivent peut-être certaines inspirations, mais, sur ce sujet, dom A. adopte la solution très modérée de P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola* (Paris, 1934).

L'auteur achève l'article en décrivant les œuvres postérieures de Cisneros, destinées à réglementer l'office et à instruire les divers groupes d'une communauté monastique. De cette œuvre se dégage une physionomie spirituelle très soucieuse de l'oraison et de sa place obligatoire parmi les moyens qui mènent à l'amour de Dieu et à la pureté du cœur. F. V.

379. F. Cereceda S. J. *Origen español de la idea imperial en Carlos V.* — Razón y Fe 126 (1942) 239-247.

Il est inexact de dire avec P. Rassow et K. Brandi que l'idée impériale de Charles-Quint serait d'origine italienne et lui aurait été suggérée par son grand chancelier Mercurio Gatinara. C'est à la tradition espagnole que se rattache l'empereur. J. L.

Janvier 1947

380. A. NYGREN. *Erôs et Agapè*. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations. Traduction de P. JUNDT (Les Religions, 2). — Paris, F. Aubier, 1944 ; in 12, 283 p. Ier s.

Ce livre est la traduction de la première partie de l'ouvrage, déjà célèbre, de A. Nygren. Notre *Bulletin* en a recensé les traductions allemande et anglaise (IV, nos 41 et 42) et nous y renvoyons le lecteur. L'objet du volume actuel, réduit à l'analyse des thèmes du légalisme juif, de l'*eros* platonicien et de l'*agapè* chrétienne, ne dépasse pas le Nouveau Testament. C'est ainsi que le sous-titre de la traduction dépasse son contenu réel. Les nombreux comptes rendus qui ont accueilli *Erôs et Agapè* témoignent de l'intérêt du public pour la thèse qu'on y voit exposée. Mais ils soulignent fréquemment que son auteur a exagéré l'opposition de ces « mobiles fondamentaux », au point de négliger systématiquement le climat de l'espérance du royaume de Dieu qui traverse l'Ancien comme le Nouveau Testament. F. V.

381. J. RABAU. *L'évêque, grand-prêtre du culte liturgique*. — Collectanea Mechliniensia 32 (1947) 16-27.

Les témoignages les plus marquants du pouvoir cultuel de l'évêque dans son diocèse sont rapportés par M. R. Il s'agit d'abord des Pères apostoliques (le témoignage douteux de saint Clément de Rome ; les affirmations répétées de saint Ignace d'Antioche), ensuite des anciennes liturgies (description de la liturgie à Jérusalem par Éthérie, esquisse rapide de la concélébration médiévale à Rome), enfin de saint Thomas. F. V.

382. F. OPPENHEIM O. S. B. *L'intervento degli angeli nel culto*. — Ephemerides liturgicae 58 (1944) 88-96.

Dom O. rassemble, sans grand souci d'ordre, des textes liturgiques où l'on voit les anges s'associer au culte chrétien, soit dans l'eucharistie, soit à l'office ou dans l'administration des sacrements. Le thème est inépuisable et l'auteur n'a certainement pas eu l'intention de citer tout ce qu'il savait. Pourquoi a-t-il alourdi inutilement son dossier de textes hagiographiques ou pieux qui n'ont rien à voir avec la liturgie ? B. B.

383. F. OGARA S. J. *Aristidis et epistolae ad Diognetum cum Theophilo Antiocheno cognatio*. — Gregorianum 25 (1944) 74-102. IIe s.

On a proposé beaucoup d'auteurs pour l'Épître à Diognète. Le P. O. vient allonger la liste d'un nom. Il admet comme indiscutable qu'Aristide est antérieur à Diognète. Dès lors il suffit de trouver un auteur du IIe siècle qui s'est inspiré de l'Apologie d'Aristide et dont le style présente des ressemblances avec celui de Diognète. Théophile d'Antioche lui paraît remplir ces conditions. La démonstration me paraît plutôt faible. Qu'il y ait des rapprochements d'idées

entre Diognète et l'*Ad Autolycum* de Théophile, c'est indéniable et cela n'a rien de surprenant. Les thèmes des apologies ne sont pas très variés. Mais qu'il y ait unité d'auteur, cela n'apparaît pas du tout, au contraire. Entre les passages juxtaposés par le P. O. il n'y a à peu près aucune concordance verbale. Il serait surprenant que pour exprimer à peu près les mêmes idées un auteur se soit ingénié à varier indéfiniment son vocabulaire. On a plutôt l'impression que Diognète ne peut pas être de Théophile. B. B.

IIIe s. **384**. G. Stuhlfauth. *Das Schiff als Symbol der altchristlichen Kunst.* — Rivista Archeol. crist. 19 (1942) 111-141.

Catalogue des représentations anciennes du vaisseau dans les monuments les plus anciens de l'art chrétien, suivi de quelques indications sur leur symbolisme. En continuité avec le symbolisme de l'antiquité païenne, le vaisseau représente le passage de l'âme dans la félicité éternelle. Exceptionnellement il représente l'Église, mais M. S. rejette cette interprétation pour le vaisseau dans la tempête. B. B.

385. H. Emonds O. S. B. *Zweite Auflage im Altertum.* Kulturgeschichtliche Studien zur Überlieferung der antiken Literatur (Klassisch-philologische Studien, 14). — Leipzig, Harrassowitz, 1941 ; in 8, XVI-402 p.

L'ouvrage de dom E. intéresse tout autant la philologie classique que l'ancienne littérature chrétienne. Nous ne relèverons ici que ce qui rentre dans la matière de ce *Bulletin*. Un chapitre préliminaire traite du problème des secondes éditions, — c'est-à-dire de tous les remaniements apportés par l'auteur à son œuvre primitive, — et détermine les conditions dans lesquelles le critique peut admettre une double édition. Le chapitre suivant traite des ouvrages dans lesquels la tradition manuscrite, appuyée par la tradition littéraire, montre clairement l'existence d'une double édition (Lactance, *Div. inst.* ; Optat de Milève, *Contra Donatistas* VII). Le chapitre III traite de deux cas douteux, dont un seul nous intéresse, celui de l'*Apologeticus* de Tertullien : s'agit-il vraiment d'une seconde édition ou les variantes sont-elles dues à des correcteurs ? Au chapitre suivant il s'agit d'ouvrages où la seconde édition n'est attestée que par la tradition littéraire : c'est le cas de Tertullien, *Adv. Marcionem*. Le Ve et dernier chapitre dresse une liste des auteurs pour lesquels se pose la question d'une seconde édition. On y relève les noms de Cyprien, Hilaire, Ambroise, Ambrosiaster, Jérôme, Augustin, Prudence, Benoît. B. B.

386. G. Verbeke. *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin.* Étude philosophique (Bibliothèque de l'Institut supérieur de philosophie, Université de Louvain). — Paris, Desclée De Brouwer, 1945 ; in 8, 572 p.

L'objet de cette étude est l'évolution de la doctrine du *pneuma*, plus exactement de la spiritualisation du *pneuma*, qui, tout matériel encore chez les stoïciens, est conçu, au terme du développement, comme parfaitement immatériel. M. V. constate qu'il ne s'agit pas là d'une lente évolution progressive : c'est dans le livre de la Sagesse, puis dans le Nouveau Testament que le *pneuma* apparaît comme immatériel. Il ne s'agit donc pas d'une évolution purement philosophique, mais d'un changement dû à une cause extérieure, la révélation de l'Ancien

et du Nouveau Testament. Cet ouvrage rentre dans ce *Bulletin* par les paragraphes consacrés à Tertullien, Lactance et Augustin.

M. V. a ajouté en sous-titre : « Étude philosophique ». Sans doute se prémunit-il ainsi contre les critiques qu'on lui fera d'avoir laissé de côté une bonne partie de la pneumatologie chrétienne. La précaution n'était pas inutile. Elle n'est pas non plus, je crois, suffisante. Si le christianisme avait développé sa doctrine de l'esprit par un chemin parallèle à celui de la philosophie, cela serait parfaitement légitime. Mais, en fait, M. V. constate que c'est la doctrine de la Sagesse et celle du Nouveau Testament qui ont exercé sur la philosophie une influence décisive. Elle méritait mieux que le traitement rapide qui lui est accordé Il eût fallu au moins esquisser la doctrine de l'Esprit dans l'Ancien Testament. La besogne était d'ailleurs toute préparée par les études de P. Van Imschoot (*Revue biblique*, 44, 1935, 481-501 ; 47, 1938, 23-49 ; *Revue Sciences philos. théol.* 23, 1934, 553-587) que M. V. ne semble même pas connaître. Notons d'ailleurs que M. V. a interrogé des auteurs qui ne sont pas plus philosophes que les écrivains du Nouveau Testament, tels par exemple, ceux des papyrus magiques et des écrits alchimiques. Cela non plus n'est pas sans danger. On risque d'obliger les gens à répondre à des questions auxquelles ils n'ont jamais pensé et à laquelle ils n'ont pas de réponse à donner. Tout ce qu'on peut faire c'est de prévoir la réponse qu'ils auraient pu faire s'ils y avaient pensé. C'est dire que l'ouvrage est inégal. Il contient des chapitres qui sont d'admirables monographies. D'autres sont plus faibles et l'ensemble me paraît manquer de cohésion. Il me semble aussi que M. V. fait trop peu de cas de l'angélologie. En particulier de l'exégèse de *Gen.* 6, 2, qui attribuait aux anges une nature corporelle. B. B.

387. H.-I. MARROU. *CR de G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisime à saint Augustin* (voir *Bull.* V, nº 386). — Antiquité classique 14 (1945) 415-418.

M. M. relève tout ce qu'a d'original le travail de M. V., mais il en signale aussi les lacunes. Il regrette en particulier l'absence d'une étude sur l'usage de *πνεῦμα* dans les Septante et de *rouah* dans la Bible hébraïque. Il note aussi ce qu'a de factice la distinction entre la philosophie et la théologie dans une étude historique de ce genre. B. B.

388. G. BOVINI. *Sant' Ippolito della Via Tiburtina. Esame e critica delle antiche testimonianze su Ippolito.* — Rivista Archeol. crist. 19 (1942) 35-85.

Examen des anciens témoignages au sujet d'Hippolyte, suivi de la liste de ses œuvres et des documents archéologiques qui le représentent ou s'y rapportent. L'Hippolyte qui est enseveli au cimetière de la Via Tiburtina est bien l'écrivain, rival du pape Pontien, mais réconcilié avec lui. Très bon exposé, bien documenté, tant du point de vue littéraire qu'archéologique. B. B.

389. J. B. REUS S. J. *De natura orationis Canonis « Quam oblationem ».* — Ephemerides liturgicae 58 (1944) 23-41.

D'après le P. R. le *Quam oblationem* s'explique par la prophétie de *Malachie* 1, 6-14. Au reste, voici comment il résume lui-même son opinion : « Oratio *Quam oblationem* est prophetia Malachiae maximo cum artificio in orationem quinque vocabulorum reducta, cui additur petitio ut oblata convertantur in

corpus et sanguinem Domini » (p. 41). C'est tout simple. On se demande si le *maximo cum artificio* ne qualifierait pas exactement la solution proposée. L'interprétation est appuyée par une comparaison assez fantaisiste avec la liturgie de saint Marc. Un paragraphe est consacré à prouver que l'anaphore d'Hippolyte ne peut pas être le canon romain, ni même l'œuvre d'Hippolyte. La direction des *Ephemerides liturgicae* a jugé bon d'ajouter une note (p. 23) soulignant que les articles sont publiés sous la responsabilité de l'auteur sans engager la direction de la revue. Peut-être a-t-on voulu nous donner une idée de l'état des études liturgiques au Brésil, où le P. R. est professeur de liturgie et a publié un *Curso de liturgia* en 1939. B. B.

390. G. Bardy. *Tractare, tractatus.* — Recherches Science relig. 33 (1946) 211-245.

Le sens de *tractare*, *tractatus*, désignant la prédication, apparaît pour la première fois chez Cyprien, tandis qu'avant lui le terme était employé, notamment par les rhéteurs, dans le sens de parler, de traiter un sujet. Au IVe siècle, *tractatus* désigne un sermon, plus spécialement une homélie sur l'Écriture, sauf chez saint Jérôme qui l'emploie dans un sens plus large. *Tractator* ne suivra pas le même développement sémantique : il désignera plutôt un commentateur de l'Écriture qu'un prédicateur. En terminant son article, M. B. signale un autre emploi du verbe : *tractare mysteria.* On le trouve dans un certain nombre de textes liturgiques. Le P. J. de Ghellynck l'avait déjà signalé dans *Imitari, imitator*, dans *Archivum Latinit. Medii Aevi* 15 (1941) 153. M. B. complète sa documentation. J'ai moi-même cité quatre textes de saint Augustin, qui ont échappé à sa sagacité, dans une note *Imitatio*, dans *Archivum Latinit. Medii aevi* 16 (1942) 153-154. On peut y ajouter le concile d'Auxerre (573-603), MGH, *Leg.* III, 1, p. 181 : *Non licet... missas tractare.* B. B.

IVe s. **391.** J. Daniélou S. J. *Le symbolisme des rites baptismaux.* — Dieu vivant 1 (1945) 17-43.

Explication des rites de l'initiation chrétienne depuis la renonciation à Satan jusqu'à l'onction post-baptismale. Le P. D. suit les catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem en les illustrant par des textes de la littérature patristique, notamment de saint Ambroise. Très bon exposé qui eût peut-être gagné cependant à s'inspirer davantage des textes proprement liturgiques. On peut se demander, à propos de la *pompa diaboli* chez Cyrille, si celui-ci range sous ce chef la folie du théâtre parce qu'il entend simplement par la *pompa* les « passions vaines ». N'est-ce pas plutôt parce que le théâtre antique est essentiellement païen ? Il l'est non seulement par ses origines religieuses, mais encore souvent par les thèmes qu'il choisit et parce qu'il fait corps avec des solennités païennes. Le théâtre peut nous paraître aujourd'hui chose purement profane ; mais aux yeux d'un chrétien du IVe siècle il devait apparaître encore entaché de paganisme et il rentrait, au sens propre, dans le « cortège du diable ». Je crains aussi que le P. D. n'ait dépassé un peu le sens des textes lorsqu'il écrit : « Les nouveaux baptisés participent désormais au sacerdoce du Christ, ont droit d'offrir le sacrifice de l'Agneau » (p. 43). Nulle part, à ma connaissance, l'onction post-baptismale n'est mise en relation particulière avec l'eucharistie.

B. B.

392. A. T. Hatto. *The Name of God in Gothic.* — Modern Language Review 39 (1944) 247-251.

Dans la Bible d'Ulfila, il y a une distinction nette entre l'idée chrétienne de Dieu et l'idée païenne. Elle se marque habituellement dans le vocabulaire, *guda* désignant les dieux païens et *gþ, gþs, gþa* le Dieu chrétien. M. C.

393. R. H. Connolly. *The « De sacramentis » a Work of St. Ambrose.* — Downside Review 59 (1941) 1-14.

394. R. H. Connolly. *The « De sacramentis » a Work of St. Ambrose.* — Oxford, Alden Press, 1942 ; in 8, 31 p.

395. O. Faller S. J. *Ambrosius der Verfasser von De Sacramentis.* — Zeitschr. kathol. Theol. 64 (1940) 1-14, 81-101.

Dom C. et le P. F. ont travaillé parallèlement au même sujet et arrivent au même résultat : les citations bibliques d'une part, les rencontres de pensée ou d'expression montrent bien que le *De sacramentis* est l'œuvre de saint Ambroise. La démonstration est impressionnante et on peut dire que les partisans de l'authenticité ont désormais partie gagnée. B. B.

396. J. de Blic S. J. *Pour l'histoire de la théologie des dons avant saint Thomas.* — Revue Ascétique Mystique 22 (1946) 117-179. Ve s.

Après un rapide coup d'œil sur les Pères grecs (Origène, Maxime le Confesseur), qui s'intéressent peu aux sept dons du Saint-Esprit, le P. de B. étudie de près les textes de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand, qui ont été invoqués par les théologiens du moyen âge. Chez saint Augustin, on trouve un parallélisme entre les dons, les béatitudes et les demandes du *Pater* ; de même une gradation établie au sein de chaque série. Mais ces spéculations ne se présentent pas comme un héritage de la tradition ; ce n'est pas sous l'influence de textes bibliques ou patristiques antérieurs qu'elles se déroulent, mais c'est dans l'atmosphère néoplatonicienne que saint Augustin a pris goût pour les degrés et surtout pour la mystique des nombres, où le nombre 7 désigne gradation et plénitude. Et comme l'ascension vers Dieu requiert l'action du Saint-Esprit, le saint docteur en est arrivé à présenter les degrés du perfectionnement moral comme des dons du Saint-Esprit. On remarquera toutefois, ajoute le P. de B., que ces spéculations ne se lisent guère que dans les premiers écrits du saint, où d'ailleurs les *septem dona spiritualia* sont appelés *septem virtutes*. En somme, « dans la pensée du grand Docteur, les sept opérations du Saint-Esprit ne paraissent aucunement jouer le rôle d'inspirations spécialement affectées aux actes héroïques ou destinées à stabiliser l'âme dans l'état de perfection, mais équivalent à peu près aux vertus informées par la charité ou aux propriétés de la charité en tant qu'informant les vertus » (p. 143). De son côté, saint Grégoire le Grand met en parallèle les *septem virtutes Spiritus sancti* avec les trois vertus théologales et les quatre vertus cardinales. Mais la manière dont il en parle montre assez clairement que les sept dons ne sont pas une catégorie spécifiquement distincte de celle des vertus : les dons sont « des opérations vertueuses mises en nous par le Saint-Esprit, mais non complètement enracinées, naturalisées, dans nos âmes » (p. 148). Les théologiens du moyen âge, à partir surtout du XIIe siècle, subissent l'influence des deux grands docteurs, mais les dépassent de loin dans leurs spéculations sur la symétrie des séries. Ils ne se bornent pas à comparer les dons aux vertus, aux béatitudes, aux sept demandes du *Pater ;*

ils les confrontent avec les sept vices capitaux, les sept jours de la création, les sept messages de saint Jean aux Églises de l'Apocalypse, les sept arts libéraux, les sept ordres ecclésiastiques, les sept offices de l'octave de la Pentecôte, etc. La formule *dona Spiritus sancti* se substitue aux formules très variées des Pères et devient classique avec Pierre Lombard. Ce qui ne veut pas dire qu'on l'interprête d'une manière identique. L'unanimité cesse dès qu'on veut assigner aux dons des correspondants dans les autres séries, béatitudes, vertus, etc. ; de même dans le partage des dons entre les deux vies active et contemplative ; de même quand il s'agit d'établir si les dons sont spécifiquement distincts des vertus.

Cette enquête historique, menée avec le plus grand soin, s'arrête provisoirement au début du XIIIe siècle. Telle qu'elle est, elle doit retenir l'attention des théologiens. Elle montre que la théorie de la distinction spécifique entre dons et vertus, qui domina à partir des années 1235, loin de plonger ses racines dans la tradition patristique, est le résultat d'un effort de la spéculation théologique.

O. L.

397. F. Vandenbroucke O. S. B. *La profession, second baptême.* — Vie spirituelle 76 (1947) 250-263.

Retenons la partie de cette étude consacrée à l'Occident. La profession religieuse est dite un « second baptême » jusqu'à saint Thomas, mais celui-ci, tout en la réduisant au rang de sacramental et d'œuvre méritoire, reste vague en parlant de ses effets satisfactoires. Il faudra Thomas de Waldon († 1431) et surtout Cajetan († 1534) pour écarter toute équivoque : la profession ne remet ni le péché originel, ni la coulpe des péchés mortels, mais les seules peines dues pour tous les péchés.

F. V.

398. S. Lyonnet S. J. « *Quoniam Nazaraeus vocabitur* ». *L'interprétation de saint Jérôme.* — Biblica 25 (1944) 196-206.

On a donné de *Mt* 2, 23 trois explications : la première y voit une citation d'Isaïe 11, 1 ; la seconde voit dans Nazaréen un terme de mépris ; la troisième y trouve une allusion à la qualité de nazir du Messie. Jérôme a donné successivement ces trois interprétations dans sa lettre 57 à Pammachius en 395, dans son commentaire de Matthieu (PL 26, 28) et dans son commentaire sur Isaïe (PL 24, 144) en 408. Cette dernière interprétation, que le P. L. considère comme définitive parce que la dernière en date, ne lui semble possible que si les Palestiniens, dans la prononciation de Nazareth, faisaient entendre une sifflante plus proche de *zaïn* que de *sadé*.

B. B.

399. M. Pontet. *L'exégèse de saint Augustin prédicateur* (Théologie, 7). — Paris, Aubier, 1945 ; in 8, 636 p.

Encore qu'assez limité par son objet, ce livre est singulièrement suggestif. Il révèle mieux que bien d'autres l'humanité profonde et l'étonnante ampleur du génie d'Augustin. La prédication est d'emblée située sur son plan concret, la chrétienté d'Hippone, et caractérisée comme singulièrement directe et vivante, s'alimentant aux « grands thèmes » humains, par quoi elle demeure définitivement émouvante pour les hommes de tous les temps.

Suit une longue analyse de l'œuvre oratoire d'Augustin en tant qu'elle veut être une exégèse. Cette section est la moins captivante du volume, sans doute parce que, comme exégète, Augustin se montre trop souvent arbitraire, tendancieux, et non sans naïveté. C'est à propos des 200 pages méritoires consacrées

par M. P. à ce sujet ingrat, que je ferais quelques observations. Sur le texte biblique des psaumes il eût été utile de noter que, dans 15 psaumes dictés à partir de 415, la version latine a été « gallicanisée ». M. P. signale un tournant brusque du texte dans le ps. 118, mais sans marquer assez précisément qu'il s'opère à partir du verset 19e et que le texte substitué est presque purement gallican, ce qui fait d'Augustin le témoin le plus ancien du second psautier de saint Jérôme. Je crois aussi qu'il eût fallu dénoncer avec plus de force quelle violence insupportable fait souvent au texte le prédicateur dans ses sermons antidonatistes ou antipélagiens.

La troisième partie du volume consiste en une large et riche description des enseignements prodigués par Augustin dans ses œuvres maîtresses — surtout les *Enarrationes in psalmos*, les traités sur saint Jean ayant déjà été analysés par Melle Comeau. En trois chapitres magnifiques, l'exubérante prodigalité des *Enarrationes* se trouve ramassée sous trois chefs : structure de l'Église, extension visible de l'Église, le drame de l'Église. Tout Augustin est là : son vaste génie, son incomparable grandeur, la profondeur de son âme, son éloquence. L'auteur a communié intimement à son sujet, et c'est dans une langue dont le chatoiement reste au service de la pensée qu'il a dessiné cette haute fresque. Ce livre dépasse ses promesses. L'ayant lu, on se prend à souhaiter que l'auteur nous donne le florilège des plus belles pages d'Augustin en une traduction qui ne serait plus — enfin — servilement incolore. B. C.

400. J. Quasten. « *Vetus superstitio et nova religio* ». *The Problem of « Refrigerium » in the Ancient Church of North Africa.* — Harvard theol. Review 33 (1940) 253-266.

L'usage païen du *refrigerium* pour les défunts s'est continué dans la dévotion populaire des premiers chrétiens, spécialement dans le culte des martyrs. Tandis qu'Ambroise s'est opposé d'une manière absolue à cette pratique, Augustin a essayé une *via media* en transformant le banquet en un repas de charité pour les pauvres, dans le même sens que les *Constitutions apostoliques*, VIII, 42.

B. B.

401. M. D. Tobin. *Orientii Commonitorium.* A Commentary with an Introduction and Translation. A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 74). — Washington, Catholic University of America Press, 1945 ; in 8, xv-143 p.

Le texte du *Commonitorium* d'Orientius est emprunté à l'édition de R. Ellis (Vienne, 1888), corrigée en trois points. Comme il est souvent difficile à comprendre, la traduction consciencieuse de Sr T. sera la bienvenue. Après les précisions d'usage sur la tradition manuscrite, les éditions, l'auteur et son poème, l'éditeur dresse un inventaire des sources où la Bible est représentée par une cinquantaine de références. Celles-ci sont loin, il est vrai, d'être toujours concluantes et empruntées à deux exceptions près, ce qui est regrettable, à la Vulgate. Les autres « sources » vont depuis les poètes latins jusqu'à Paulin de Nole et Sedulius. Ces textes parallèles — quelque 145 — n'impliquent pas non plus toujours un emprunt. Puis suivent les listes des substantifs, adjectifs, verbes et adverbes ainsi que des constructions non classiques rencontrés dans le *Commonitorium*. Le texte est suivi d'un commentaire où sont notées, vers par vers, les particularités linguistiques et sémantiques ainsi que les explications historiques indispensables. L'*index verborum*, qui termine le livre, en fait un instrument ·ile à consulter. M. C.

VIe s. **402.** A. Allgeier. *Exegetische Beiträge zur Geschichte des Griechischen vor dem Humanismus.* — Biblica 24 (1943) 261-288.

On dit communément que le moyen âge a ignoré à peu près totalement le grec. L. Traube avait déjà attiré l'attention des historiens sur l'importance des manuscrits bilingues pour cette question. M. A. entre dans la voie indiquée par Traube et étudie une série de Psautiers gréco-latins, 32 exactement, qui s'échelonnent du VIe au XIIIe siècle et qui montrent, tant par leurs annotations que par l'intérêt porté au texte grec, que la connaissance du grec au moyen âge est tout de même un peu plus avancée qu'on le croit. B. B.

403. L. Alfonsi. *Studii Boeziani.* — Aevum 19 (1945) 142-157.

M. A. étudie l'influence de Cicéron sur le style, les idées et l'âme de Boèce. Puis il montre le rôle des *carmina* dans la *consolatio Philosophiae* : ce sont des textes de liaison où les idées philosophiques de Boèce sont résumées ou amorcées sous une forme concrète. M. C.

404. G. Cavigioli. *Arles o Valenza ? Glossa a la storia dei concili.* — Scuola cattolica 70 (1942) 450-460.

L'auteur veut donner l'état de la question de l'origine des *Statuta ecclesiae antiqua* et y ajouter quelques considérations personnelles. L'état de la question est exposé très incomplètement. G. Morin serait seul à ne pas croire que les *Statuta* sont de saint Césaire (p. 455). Sans doute, en décembre 1942, M. C. n'a pas encore pu prendre connaissance de mon article sur *Le rituel d'ordination des « Statuta Ecclesiae antiqua »*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 11 (1939) 223-241 (cf. *Bull.* IV, n° 493). D'ailleurs si dom Morin est resté seul, c'est que personne après lui ne s'était occupé sérieusement de la question. Les théologiens qui en parlaient préféraient sans doute suivre l'opinion des manuels que se tenir au courant du travail scientifique. M. C. suit d'ailleurs la tradition : son article montre qu'il n'a pas lu non plus l'article de Morin, *Les Statuta Ecclesiae antiqua sont-ils de saint Césaire d'Arles ?* dans *Revue bénéd.* 30 (1913) 334-342. Quant à l'hypothèse que les *Statuta* seraient l'œuvre d'un concile de Valence, mais postérieur à celui de 374, elle est parfaitement indéfendable. Les *Statuta* sont un faux et ce n'est pas la coutume que les conciles fabriquent des apocryphes. B. B.

405. *Anonymi Altercationes christianae philosophiae contra erroneas et seductiles paganorum philosophorum versutias excerptas ex S. Augustini libris aliquot.* Primum edidit recensuitque A. E. Anspach (Consejo superior de investigaciones científicas, Patronato Menéndez y Palayo : Textos latinos de la edad media). — Madrid, Instituto « Antonio de Nebrija », 1942 ; in 8, 288 p. Pes. 25.

Les *Altercationes Christianae philosophiae* ne sont connues que par le manuscrit *Valencia Bibl. catedr. 178*, du XIIIe siècle. Ce sont des extraits du *De civitate Dei*, ainsi que de quelques autres écrits de saint Augustin, — *Enchiridion, De consensu evangelistarum, De genesi ad litteram,* — disposés en cinq livres et où Augustin est censé répondre aux assertions de personnages de l'antiquité et de philosophes païens. Le genre littéraire, ainsi que certaines formules employées, — *tua dignitas, tua praestantia, parvitas mea,* — suggèrent à M. A. un auteur

italien ou africain de la première moitié du VIe siècle. L'édition n'était pas fort compliquée, le texte étant généralement bon et même revisé par un correcteur. M. A. respecte l'orthographe ainsi que les citations bibliques, mais il corrige, là où il le juge nécessaire, les variantes des citations augustiniennes d'après les éditions d'Augustin. Peut-être a-t-il usé un peu trop largement de cette latitude. Heureusement que l'apparat critique signale les corrections. L'apparat des sources donne les références à Augustin, à la Bible, et aussi à un certain nombre d'autres textes utilisés ou apparentés. M. C.

406. O. J. Zimmermann O. S. B. *The Late Latin Vocabulary of the Variae of Cassiodorus.* With Special Advertence to the Technical Terminology of Administration. A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature, 15). — Washington, Catholic University of America Press, 1944 ; in 8, xx-277 p. Dl. 2.75.

L'Université de Washington nous a déjà donné plusieurs études philologiques sur Cassiodore. Les *Institutiones*, l'*Historia tripertita*, les *Variae* en ont fait l'objet ; les deux dernières pour la syntaxe, les premières pour le vocabulaire. C'est le vocabulaire des *Variae* que dom Z. entreprend de faire connaître dans sa dissertation. Son point de vue étant celui du philologue, il a établi ses listes suivant un ordre systématique. Les historiens le regretteront, mais peuvent corriger cette ordonnance grâce à un index alphabétique détaillé. La première partie dresse le vocabulaire bas-latin. On y groupe successivement les néologismes et les mots récents sous les rubriques : substantifs, adjectifs, adverbes, verbes. La deuxième partie, beaucoup plus brève, contient les mots étrangers, principalement grecs. La troisième est consacrée à la sémantique : sens propres à Cassiodore, sens bas-latins (restriction et extension de signification, transposition du sens matériel au sens spirituel, du concret à l'abstrait, influence de l'étymologie, etc.). La quatrième partie réunit les termes administratifs. Les notices y sont plus développées et relèvent de l'archéologie autant que de la philologie. Les historiens des institutions du Bas-Empire et du haut moyen âge y trouveront grand profit.

L'ouvrage est imprimé au multigraphe en caractère de machine à écrire, mais cela ne gêne aucunement la lecture. Espérons que l'Université de Washington nous fournira encore de nombreuses « études sur le latin et la littérature du moyen âge et de la Renaissance ». M. C.

407. A. Ariño Alafont. *Colección canónica Hispana.* Estudio de su formación y contenido. — Avila, 1941 ; in 8, 144 p. et 6 pl. VIIe s.

Après un relevé des premiers éléments juridiques et des premières collections canoniques espagnoles, l'auteur s'attache à prouver que l'*Epitome hispanica* procède d'antiques collections espagnoles. L'*Hispana*, qui a de nombreux points de ressemblance avec l'*Epitome* a également son origine dans ces collections espagnoles. Il serait donc erroné de lui attribuer une origine arlésienne et de fixer son entrée en Espagne par Tarragone. Le fait que les manuscrits offrent une grande variété dans la disposition des décrets conciliaires est une preuve de l'effort constant pour se rapprocher du programme établi dans le Prologue. Par l'étude du contenu de la collection (prologue ; conciles orientaux, africains, français, espagnols ; décrétales), l'auteur s'efforce d'écarter tout argument en faveur d'une origine autre qu'espagnole. Le chapitre sur la tradition manuscrite

décrit seize manuscrits et en détaille le plan. Au sujet de l'auteur de l'*Hispana* M. A. examine tous les arguments en faveur de saint Isidore, tels que les a présentés dom P. Séjourné (voir *Bull.* I, nº 219). Il n'y trouve pas une preuve décisive, mais une probabilité, et il n'est pas exclu que ce soit une œuvre collective. En appendice l'auteur édite un *Excerptum de canonibus sententiae tantum ex libro Bracarensi Martini episcopi Gallitiae de diversis conciliis* d'après *Vat. lat. 5751*.

Notons que M. A. combat, p. 87, une thèse qu'il attribue à tort à dom Séjourné, par suite d'une traduction erronée. Il a omis de traduire « au sujet *du respect dû* aux canons ». Cette phrase ne peut susciter aucune critique. J. L.

408. A. Ariño Alafont. *Edición crítica de la colección canónica « Hispana »*. — Revista españ. Derecho canónico 1 (1946) 195-201.

L'auteur souligne l'importance d'une édition critique de l'*Hispana*. Il rappelle les principales conclusions de son étude (voir *Bull.* V, nº 407) et montre qu'une édition de l'*Epitome* doit précéder celle de l'*Hispana*. Nous nous réjouissons, avec lui, de ce que la semaine nationale d'études canoniques, tenue à Salamanque en 1945, ait décidé une édition critique de l'*Hispana*. J. L.

409. E. Buzio. *Il concetto di « iustitia » nella legislazione longobarda*. — Rivista di Storia del Diritto ital. 13 (1940) 533-552.

M. B. réfute l'interprétation de Schönfeld (*Das Rechtsbewusstsein der Longobarden* dans *Festschrift A. Schultze*, Weimar, 1934, p. 281 sv.), qui rapproche trop le concept de justice de celui de loi. Pour M. B. l'influence de Rome et du christianisme a établi et maintenu une distinction entre ces deux concepts, laissant au premier une valeur plus transcendante et proprement morale. Cette distinction s'approfondit de plus en plus et est très nette chez Liutprand.
M. C.

410. A. Braegelmann O. S. B. *The Life and Writings of Saint Ildefonsus of Toledo*. A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, New Series, 4). — Washington, Catholic University of America Press, 1942 ; in 8, viii-191 p. Dl. 2.

Le haut moyen âge espagnol est encore relativement peu connu. L'influence de saint Isidore semble y avoir déterminé une activité littéraire considérable pour l'époque, et saint Ildephonse de Tolède n'est pas la dernière des illustrations du VIIᵉ siècle. Sʳ B. a entrepris une œuvre salutaire en dégageant dans ce livre les quelques traits historiques du personnage de la légende qui les entoure, mais qui a largement contribué à répandre son influence. En somme, tout ce que nous savons d'Ildephonse se trouve dans l'*Elogium* de Julien de Tolède et dans les propres écrits de notre écrivain. Ces écrits sont étudiés un à un, avec un soin minutieux, dans les chapitres II à V, le ch. VI étant réservé à quelques œuvres douteuses ou apocryphes. Sʳ B. examine ainsi le *De viris illustribus*, le *Liber de cognitione baptismi*, le *Liber de itinere deserti*, le *Liber de virginitate beatae Mariae*. On sait l'importance du *De cognitione baptismi* pour l'histoire de la liturgie, ainsi que celle du *De virginitate* pour l'histoire des doctrines mariales. L'examen, parfois très détaillé, de la nature et du dessein de ces ouvrages, de la tradition manuscrite et des éditions, de l'authenticité et des sources, du contenu et de la méthode, occupe les pages 32 à 153. L'auteur est au courant de

la littérature la plus récente qui intéresse son sujet, notamment pour ce qui est du *De cognitione* et du *De virginitate*. Son livre introduit excellemment aux études plus spéciales. M. C.

411. J. Fr. Rivera Recio. *San Julián, arzobispo de Toledo* (S. VII). Época y personalidad. — Barcelona, Editorial Amaltea, 1944 ; in 8, 239 p.

Cette biographie veut faire connaître au lecteur espagnol la figure historique de Julien de Tolède, telle que l'ont révélée à M. R. les travaux des érudits et surtout les documents de l'époque. Ce n'est pas un travail critique ni un exposé chargé de notes, mais une synthèse de bon aloi instruisant le lecteur cultivé et un guide sérieux pour le chercheur spécialiste. Tolède, l'école épiscopale, les monastères, le clerc, les prédécesseurs au siège de Tolède, l'archevêque et son activité, Rome et Tolède, l'activité scientifique et pastorale, la mort, la gloire posthume : tels sont les principaux titres qui jalonnent le récit de cette vie laborieuse et digne de mémoire. Les écrits de Julien, utilisés, quant au contenu, tout le long du livre, sont passés en revue, fort sobrement, p. 205-211 et 237.

M. C.

412. C. Spicq O. P. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* VIIIe s. (Bibliothèque thomiste, 26). — Paris, J. Vrin, 1944 ; in 8, 403 p. Fr. 200.

Le P. S. intitule son livre *Esquisse d'une histoire*. C'est qu'il est encore trop tôt pour écrire une histoire complète. Une synthèse ne peut venir qu'après un long travail d'analyse et ce travail est à peine commencé. Aussi les quatre parties de cette histoire sont-elles d'inégale valeur. La division elle-même est tout empirique : du VIIIe au XIe siècle, le XIIe, le XIIIe et le XIVe siècle. On cherche en vain une date qui marque un tournant dans l'histoire de l'exégèse.

Les deux premières parties me paraissent un peu faibles. La liste des auteurs est assez complète, mais la documentation est, par endroits, nettement insuffisante. Ainsi, par exemple, l'auteur omet de signaler le commentaire de Sedulius Scottus sur Matthieu (p. 45), pour lequel cependant M. Manitius signale des manuscrits (I, p. 317). Il classe parmi les œuvres de Joachim de Flore « qui n'ont jamais été publiées (p. 136) » le *Tractatus super quatuor evangelia*, édité par E. Buonaiuti en 1930 (cf. *Bull.* I, nº 573). Évidemment la notice est inspirée de l'article de E. Jordan, *Dictionn. Théol. cath.* VIII, 1429, qui date de 1925. A propos de Pierre de Poitiers (p. 138), il aurait fallu citer la thèse de P. S. Moore, *The Works of Peter of Poitiers*, Washington, 1936 (cf. *Bull.* III, nº 54), qui a étudié la tradition manuscrite de ses œuvres. On est surpris aussi d'apprendre que le monastère de Stavelot est situé en Bourgogne (p. 49). On voudrait croire à un simple lapsus ; malheureusement à la page suivante on lit : « Chrétien de Stavelot ne fit pas école et n'eut pas de disciples. Cependant près de la Bourgogne, dans l'Yonne, l'école d'Auxerre... » (p. 60).

Si les deux premières parties du livre laissent à désirer, la troisième, par contre, est excellente. Ici le P. S. parle de choses qu'il connaît bien et il traite avec compétence de l'herméneutique et des principaux commentateurs du XIIIe siècle, parmi lesquels saint Thomas a, comme il convient, une place de choix. Cette partie est complétée par un répertoire des manuscrits des principaux exégètes du XIIIe siècle, rédigé par le P. J. Perrier. La source principale en est le *Répertoire des Maîtres en théologie* de P. Glorieux.

Quant à la quatrième partie, elle est à peu près inexistante, tant sa valeur est mince. Sans doute le terrain est-il bien moins préparé que pour les siècles précédents. Mieux valait alors ne pas en parler du tout que de réduire toute l'exégèse du XIVe siècle à trois noms : Eckhart, Nicolas Trivet et Nicolas de Lyre. Le répertoire ajouté ici aussi par le P. Perrier ne suffit pas à combler les vides. Il n'est que de jeter quelques coups de sonde pour s'apercevoir que l'auteur n'a eu aucun souci d'être complet. Et c'est dommage, car si l'on veut étudier cette période, il faudrait commencer par connaître le nom des écrivains et le titre de leurs œuvres. Aucune trace par exemple des œuvres scripturaires de Pierre Bersuire, le *Repertorium morale*, le *Liber biblie moralis*, qui ont cependant été édités, ni des *Distinctiones* de Bindo de Sienne sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Pas de mention non plus de Henri de Hesse († 1397) qui a composé un *Vocabularius terminos Bibliae praegnantes ac difficiles declarans* et l'explication des premiers chapitres de la Genèse, et qui était un hébraïste (cf. B. WALDE, *Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters*, Münster, 1916, p. 8-10). On en apprendra plus en feuilletant H. HURTER, *Nomenclator literarius*, t. II, qu'en lisant cette partie du livre. Mais le P. S. ne paraît pas connaître ce répertoire ou peut-être le juge-t-il suranné. Je regrette, que le P. S. ne s'en soit pas tenu à sa première idée qui était, si j'ai bien compris, d'étudier l'exégèse de saint Thomas en la replaçant dans son milieu. Il eût fait un excellent travail. Nous aurions eu un bon livre au lieu d'avoir un bon chapitre. B. B.

413. M. N. KER. *CR de M. L. W. Laistner, A Hand-List of Bede Manuscripts* (voir *Bull.* V, nº 152). — Medium Aevum 13 (1944) 36-40.

M. K. signale les principales lacunes de l'inventaire de M. Laistner, ainsi que quelques erreurs et confusions. Il ajoute une liste de plus de cinquante manuscrits oubliés ou négligés. M. C.

414. R. L. P. MILBURN. *A Docetic Passage in Ovid's Fasti.* — Journal theol. Studies 46 (1945) 68-69.

A propos des *Acta Ioannis* 97, condamnés par le IIe concile de Nicée pour leur docétisme, M. M. cite un passage des *Fastes* d'Ovide (III, 697-704), où l'on trouve une idée analogue : le meurtrier de César n'a frappé que l'ombre de César, tandis que lui-même était enlevé au ciel. M. M. n'entend pas montrer que les docètes chrétiens se sont inspirés d'Ovide, mais seulement qu'il n'est point nécessaire de recourir aux théories orientales sur la corruption de la matière. B. B.

415. H. MERITT. *Beating the Oaks. An Interpretation of « Christ » 678-9.* — American Journal of Philology 66 (1945) 1-12.

L'interprétation des vers 678-679 du *Christ* de Cynewulf souffre quelque difficulté. En s'appuyant sur des textes parallèles et les représentations artistiques du moyen âge, M. M. montre que « battre les chênes », « monter sur les chênes » pour faire tomber la nourriture des porcs étaient une occupation normale à l'époque. M. C.

416. E. LIÉNARD. *Alcuin et les « Epistolae Senecae et Pauli ».* — Revue belge Philol. Hist. 20 (1941) 589-598.

A propos du livre de C. W. BARLOW, *Epistolae Senecae quae vocantur* (Rome,

1938). M. L. admet avec ce dernier que les *Epistolae*, ainsi que la *Collatio Alexandri et Dindimi* qui leur fait suite, sont du IVe siècle. Mais il se sépare de lui sur la question d'unité d'auteur et sur l'inspiration des lettres. Ce qui nous intéresse ici, c'est que M. L. rejette en outre la thèse traditionnelle sur le rôle d'Alcuin dans la diffusion de ces textes. Il suggère que l'Albinus qui dit, dans la préface reçue, avoir réuni les pièces à l'intention de l'empereur, pourrait être le préfet Albinus (389-390) dont parle Macrobe. Nous doutons fort que cette hypothèse trouve quelque crédit et qu'on puisse raisonnablement voir dans notre Albinus un autre personnage qu'Alcuin.

M. C.

417. A. Kleinclausz. *Eginhard* (Annales de l'Université de Lyon, Série III : Lettres, fasc. 12). — Paris, Les Belles Lettres, 1942 ; in 8, 278 p. IXe s.

Eginhard est une des figures attachantes, mais aussi quelque peu mystérieuses, de la renaissance carolingienne. Tantôt on a vu en lui le grand confident, le conseiller politique, le ministre de Charlemagne, tantôt on a réduit son rôle à celui d'un simple homme de cour, intellectuel sans grand caractère, et plutôt effacé. M. K. connaît fort bien — ce qui est assez rare. — l'histoire du neuvième siècle naissant, nous trace un portrait plus équitable et mieux équilibré du biographe de Charlemagne. Sans charger son récit de toute l'érudition qu'il possède, il se tient près des sources les plus dignes de foi, notamment la notice de Walafrid Strabon, l'épitaphe de Raban Maur, les lettres d'Alcuin et de Loup de Ferrières, quelques diplômes de l'époque, sans oublier les œuvres d'Éginhard lui-même. Où qu'on le rencontre, à Fulda, à la cour d'Aix-la-Chapelle, dans ses abbayes, Eginhard apparaît comme un homme cultivé, apprécié et aimé, intéressé aux lettres comme aux beaux-arts, fidèle aux traditions d'Alcuin, jouant par devoir plutôt que par goût, avec une mentalité de chrétien convaincu plutôt que par souci politique, un rôle de courtisan judicieux, honnête et influent. Son activité politique fut celle d'un conseiller et d'un éducateur plutôt que d'un réalisateur actif. Son œuvre artistique fut beaucoup moins celle d'un architecte et d'un technicien que celle d'un inspirateur et d'un guide. Comme historien il est remarquable pour son temps, et sa *Vita Karoli* témoigne jusqu'à un certain point d'un véritable esprit critique. Mais il est un autre aspect de la physionomie d'Eginhard, peu remarquée jusqu'ici : sa science théologique. M. K. consacre une cinquantaine de pages (p. 173-220) à *Eginhard théologien et hagiographe*, où l'attitude réfléchie, et en partie originale, de notre historien dans la lutte des images — notamment au sujet du culte de la croix — est décrite en détail.

Les indications laconiques ou vagues de nos sources laissent évidemment la porte ouverte à diverses hypothèses que l'historien moderne peut discrètement suggérer ou prudemment négliger. M. K. a bien fait de ne s'y arrêter que rarement. Il aurait pu les négliger encore davantage. Son information bibliographique paraît çà et là un peu courte, mais sur les points importants son exégèse n'en est guère affectée.

M. C.

418. H. Yaben. *La autenticidad de la carta de San Eulogio al Obispo de Pamplona.* — Principe de Viana 5 (1944) 161-172.

419. J. Madoz. *El viaje de San Eulogio a Navarra y la cronologia en el epistolario de Alvaro de Córdoba.* — Príncipe de Viana 6 (1945) 3-11.

D'après une indication de la lettre XVI, la correspondance de Paul Albar avec Bodo-Eléazar (ep. XIV-XX) se fixe autour de l'année 840, tandis que

celle avec Jean de Séville se place en 848 ou peu après. C'est en s'appuyant sur la lettre d'Eulogius à Willesinde qu'on peut établir cette dernière date. Comme l'authenticité de cette lettre a été mise en doute, M. Y., puis avec plus de précision le P. M. entreprennent de la démontrer par la critique interne. En effet, la comparaison de la lettre avec les autres écrits d'Eulogius, notamment les lettres à Albar, est démonstrative. Le P. M. y reviendra dans son édition critique des lettres de ce dernier. M. C.

420. C. M. Sage. *Paul Albar of Cordoba : Studies on his Life and Writings.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, New Series, 5). — Washington, Catholic University of America Press, 1943 ; in 8, XII-239 p. Dl. 2.

Paul Albar et Eulogius de Cordoue sont les deux principales figures littéraires du IXe siècle en Espagne mozarabe. M. S. estime qu'on a tort de considérer le second comme plus représentatif que le premier et le montre longuement dans ce livre. La première partie est consacrée à la vie et aux œuvres d'Albar. M. S. y rapporte les quelques données biographiques dispersées dans les écrits de l'époque, notamment dans ceux d'Eulogius et dans ceux d'Albar lui-même. En l'absence de textes critiques, — sauf pour les poésies, — M. S. n'a pas voulu entreprendre une étude proprement philologique de ces écrits. Désirant, d'autre part, se limiter, il a choisi parmi eux, pour les soumettre à une enquête littéraire approfondie, la correspondance d'Albar avec Jean de Séville, la *Confessio* et la *vita Eulogii*. Par là il ne nie nullement l'intérêt historique de la correspondance avec le fameux Bodo-Eléazar, ni de l'*Indiculus luminosus*, mais les écrits choisis lui ont paru plus caractéristiques de la culture mozarabe du IXe siècle.

En exécution de ce programme, la deuxième partie du livre a pour objet « la correspondance avec Jean de Séville ». On y étudie l'attitude chrétienne envers la rhétorique, ainsi que la christologie, l'origine de l'âme et quelques autres points de doctrine, en replaçant les opinions un peu particulières d'Albar dans le cadre de la tradition et des sources utilisées. La *Confessio* occupe la troisième partie. M. S. y fait l'historique du genre littéraire, analyse le contenu de l'opuscule, cite longuement les sources et textes parallèles qui ont pu l'inspirer et en caractérise le style. Enfin, dans la quatrième partie, c'est la *vita Eulogii*, le plus connu des écrits d'Albar, qui est brièvement présentée, puis traduite en anglais et annotée. En appendice, M. S. donne un relevé descriptif des manuscrits et des éditions d'Albar, ainsi qu'une longue liste de manuscrits contenant le *Liber scintillarum*, parfois attribué, mais abusivement, à Paul Albar.
M. C.

421. Dunchad. *Glossae in Martianum.* Edited by C. E. Lutz (Philological Monographs, published by the American Philological Association, 12). — Lancaster (Pa.), Lancaster Press, 1944 ; in 8, XXX-68 p. Dl. 1.50.

Cette publication est le complément naturel des *Annotationes* de Jean Scot, éditées par Mlle L. en 1939 et recensées dans ce *Bulletin* IV, nº 654. Les deux textes sont à la base du commentaire, malheureusement encore inédit, de Remi d'Auxerre. Ils ont d'ailleurs des rapports entre eux qu'on ne pourra éclaircir définitivement qu'une fois connu le texte de Remi. Les *Glossae* sont éditées d'après l'unique *Paris Nat. lat. 12960* (f. 25r-30v) qui est aussi le seul témoin des *Annotationes* de Jean Scot. Mlle L. suit les mêmes règles d'édition qu'en

1939. Les deux éditions offrent dès lors les mêmes caractéristiques : respect extrême de l'orthographe, identification des *lemmata*, indication des sources les plus reconnaissables, maintien rigoureux de l'ordre des gloses. Pour ce dernier point, il n'est pas tenu compte du fait, entièrement passé sous silence, que le copiste de notre manuscrit opérait presque certainement sur un texte de Martianus Capella, glosé entre les lignes et dans les marges. C'est ainsi qu'il convient d'expliquer, croyons-nous, les répétitions, interversions et déplacements de nos *Glossae*. Il est probable que les scribes de *Paris Nat. lat. 12960* avaient sous les yeux trois manuscrits de Martianus Capella, chargés plus ou moins d'annotations, le premier de celles de Jean Scot, le second de celles dites de Dunchad, le troisième encore de celles de Jean Scot. Nous avons rencontré ce procédé dans la tradition du commentaire érigénien des *Opuscula sacra* et de bien d'autres écrits de l'époque.

Mais la question qui doit nous arrêter surtout ici est celle de l'origine des *Glossae*. M[lle] L. sait fort bien que rien ne permet, en saine critique, de les attribuer à Dunchad. Pourquoi alors créer ou perpétuer le malentendu ? Ce qui est plus grave, M[lle] L. considère les *Glossae* comme étant de toute évidence antérieures aux *Annotationes* de Jean Scot, admettant tout au plus leur dépendance parallèle vis-à-vis d'une source commune. Elle ne pose même pas la question de l'antériorité possible de Jean Scot, question qui doit surgir tout naturellement dans l'esprit du médiéviste, même et surtout si Dunchad est l'auteur des *Glossae*. Pour nous, la question ne nous a jamais paru négligeable, mais elle s'impose aujourd'hui. Les coïncidences, relativement rares, entre les deux textes, jointes au rejet systématique et généralement inepte des interprétations de Jean Scot dans les *Glossae*, nous font penser à quelque collègue ou concurrent d'Érigène, qui veut faire mieux que l'hérétique. Bien des choses seraient à dire à ce propos, mais il faut nous borner dans ce compte rendu. Disons, en terminant, que c'est grâce à M[lle] L. que nous pouvons, à présent, aborder ce problème. Espérons qu'elle nous donnera aussi le texte de Remi d'Auxerre.

M. C.

422. F. Millosevich. *Giovanni Scoto Eriugena e il significato del suo pensiero.* — Sophia 7 (1943) 161-171 (suite ; voir *Bull.* IV, n° 658).

M. M. se livre à l'examen comparatif des interprétations de C. Albanase (voir *Bull.* I, n° 1137) et de M. Cappuyns (voir *Bull.* II, n° 322). En terminant, il esquisse une sorte d'interprétation moyenne, où le panthéisme joue un rôle fondamental. Les principales tendances de Jean Scot seraient : le panthéisme, le réalisme exagéré, le mysticisme hétérodoxe.

M. C.

423. L. Levillain. *CR de A. Mentz, Drei Homilien aus der Karolingerzeit in tironischen Noten* (voir *Bull.* V, n° 62). — Biblioth. École des Chartes 103 (1942) 225-227.

M. L. suggère une comparaison des notes de *Bamberg Q. VI 32* avec celles de *Paris Nat. lat. 2858* contenant les lettres de Loup de Ferrières. Comme les notes de ce dernier manuscrit sont vraisemblablement de la main d'Heiric d'Auxerre, l'attribution à celui-ci de nos trois homélies pourrait y trouver confirmation.

M. C.

X[e] s. **424.** H. DE BOOR. *Zum althochdeutschen Wortschatz auf dem Gebiet der Weissagung.* — Beiträge Geschichte deutschen Sprache u. Liter. 67 (1944) 65-110.

Cette étude complète et corrige la dissertation de H. WESCHE, *Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiet des Zaubern und der Weissagung.* M. de B. s'occupe de la plus ancienne littérature allemande, celle du X[e] et du XI[e] siècle. Parmi les termes de divinisation, signalons *wizzago, forasago, warsago* ainsi que *heilison.* Ce dernier désigne plutôt la technique extérieure, tandis que les autres visent le don intérieur du prophète. M. C.

XI[e] s. **425.** J. LECLERCQ O. S. B. *L'interdit et l'excommunication d'après les lettres de Fulbert de Chartres.* — Revue histor. Droit français et étranger, série IV, 23 (1944) 67-77.

L'interdit comporte la cessation de l'office divin. Au XI[e] siècle nous voyons deux degrés dans cette sanction : cessation complète de l'office, récitation à voix basse et monotone. Des lettres de Fulbert on peut dégager les règles d'excommunication suivantes : censure spirituelle motivée par des fautes morales qui atteignent l'Église dans ses biens et dans la personne de ses ministres (clercs ou roi). Elle est portée simultanément par le roi et les évêques, mais elle est limitée au territoire de celui qui la fulmine. J. L.

426. D. WHITELOCK. *Two Notes on Aelfric and Wulfstan.* — Modern Language Review 38 (1943) 122-126.

Dans la première note (p. 122-124), qui seule nous intéresse ici, M. W. montre que la date présumée de la mort d'Aelfric — après 1020 — n'a pas de base sérieuse. Les signatures de chartes, généralement invoquées, sont soit antérieures à la date reçue, soit d'autres personnages. M. W. estime qu'il faut avancer la mort d'Aelfric de plusieurs années. M. C.

427. A. MAYER-PFANNHOLZ. *Die Wende von Canossa. Eine Studie zum Sacrum Imperium.* — Hochland 30, II (1932-33) 385-404.

Le geste de Canossa a eu une répercussion sérieuse sur les conceptions politico-ecclésiologiques du moyen âge. Si jusque là l'empereur était véritablement consacré *rex et sacerdos*, chef de droit divin de l'Empire et de l'Église, la liturgie et la théologie vont minimiser désormais, et de plus en plus, ces attributions. Progressivement, mais consciemment, la fonction impériale va se voir dépouiller de son caractère sacré. M. C.

428. T. P. MCLAUGHLIN. *The Prohibition of Marriage Against Canons in the Early Twelfth Century.* — Mediaeval Studies 3 (1941) 94-100.

Les décisions conciliaires, de 1080 à 1114 en France, de 1102 à 1127 en Angleterre, prouvent qu'à cette époque le canonicat — même sans ordres majeurs — était un empêchement de mariage. J. L.

XII[e] s. **429.** J. DE BLIC S. J. *CR de O. Lottin, Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles.* T. I (voir *Bull.* IV, n° 824). — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 354-358.

Dans sa recension, fort bienveillante d'ailleurs, le P. de B. regrette que j'aie écrit : « Le mérite de saint Thomas (au sujet du libre arbitre) est d'avoir posé en thèse que la volonté suit toujours ce que, après délibération, la *raison a décidé* » (p. 261). Car cette proposition ressemble étrangement à telle proposition condamnée en 1277 par Étienne Tempier. A l'« intellectualisme moral » de saint Thomas, qui « ne s'est pas assez méfié » d'Aristote, le P. de B. oppose les « chrétiens clairvoyants » que furent Tempier et ses conseillers. Et à cette occasion, le recenseur se livre à une critique sévère de la théorie de saint Thomas sur le mécanisme de l'action morale et sur l'axiome thomiste : pas de péché sans erreur.

M'abstenant ici de porter un jugement de valeur sur la morale thomiste et me bornant au rôle d'historien, je voudrais dissiper une équivoque.

Quand j'ai écrit la phrase relevée plus haut, j'avais bien en vue la raison pratique : les mots qui suivent immédiatement le disent assez, et je l'ai dit explicitement plus haut, p. 231-232. J'ai eu le tort de ne pas définir suffisamment alors ce que saint Thomas entend par raison pratique (je l'ai fait, depuis, dans *Principes de morale*, t. I, p. 68-69, 87-89). Pour saint Thomas, la raison pratique n'est pas seulement orientée vers un acte de volonté (le choix et sa réalisation), mais elle est toute pénétrée d'un acte antérieur de volonté, à savoir l'*intentio*, qui pénètre de son dynamisme tout le processus de l'action morale. Cette raison pratique, décisive du choix, s'exerce donc sous l'influence des dispositions bonnes ou mauvaises de la volonté : *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Et donc, quand saint Thomas voit en tout péché une erreur, il entend une erreur provenant de la malice de la volonté, *error electionis* (*De verit.* q. 18, a. 6, ad 1 ; *De virt. in comm.* a. 6, ad 3). Au surplus, il faut noter — et j'y ai insisté — que saint Thomas, dans le *De malo* et la *Ia-IIae*, a pris nettement position contre les averroïstes (p. 252-262), qu'il insiste fortement sur le caractère actif de la volonté et que « même en fin de compte, il réduit la causalité formelle (de la raison) à la simple présentation de l'objet, reprenant les expressions chères à Gauthier de Bruges et à Gérard d'Abbeville » (p. 280).

Dès lors, est-on bien en droit d'opposer saint Thomas aux théologiens qui ont conseillé Étienne Tempier ? Que ceux-ci aient visé saint Thomas, il importe peu ici ; mais ils ne l'ont pas atteint. Et cela, parce qu'ils ne l'ont pas compris. Les textes sont clairs : Gauthier de Bruges, en attaquant le *De veritate*, n'en a pas rendu les nuances ; et Henri de Gand n'a tenu aucun compte des derniers écrits de saint Thomas (p. 280). Comme historien, je suis tenu de ranger le saint Docteur parmi les « chrétiens clairvoyants » qui ont courageusement réagi contre les maîtres de la faculté des arts condamnés par Tempier.

Vu l'importance du sujet, et pour combler la lacune de l'ouvrage analysé ici par le P. de B., je me propose de publier quelques pages sur la raison pratique chez saint Thomas, en appendice au t. III de cet ouvrage. Mais ces quelques lignes montrent déjà l'équivoque que couvre, appliquée à cette matière, l'étiquette « intellectualisme moral de saint Thomas ». O. L.

430. A. Landgraf. *Die frühscholastische Definition der Taufe.* — Gregorianum 27 (1946) 200-219, 353-383.

Mgr L. inventorie les définitions du baptême depuis le début du XIIe siècle jusque vers 1250. Les écrits de l'école d'Anselme de Laon fournissent deux définitions, d'ailleurs connexes : d'après les uns, le baptême comporte deux éléments : l'eau, et sa consécration par l'invocation de la sainte Trinité qui lui donne une *vis regenerativa*, laquelle remet les péchés ; d'après d'autres, le baptême est l'application de l'eau, l'ablution, *intinctio*, selon la formule sacramentale.

Hugues de Saint-Victor reprend la première définition ; Abélard, ses disciples et les porrétains adoptent la seconde. Cependant, cette ablution est comprise tantôt dans un sens passif : c'est la foi qui purifie l'âme et l'eau baptismale signifie cette purification ; tantôt dans un sens actif : l'ablution corporelle signifie l'ablution intérieure. Dans la seconde moitié du XII[e] siècle, une nouvelle définition apparaît : le baptême n'est autre que le caractère, le *signaculum*, qui sépare le fidèle de l'infidèle ; ainsi parlent Paganus de Corbeil, Prévostin, Pierre de Capoue, Étienne Langton et d'autres. Dans la première moitié du XIII[e] siècle, la synthèse se fait entre les définitions : chez Guillaume d'Auxerre, l'ablution et le caractère sont les deux éléments constitutifs du baptême. Plus tard, chez saint Bonaventure, l'eau est le *sacramentum tantum*, la grâce la *res sacramenti* et le caractère la *res et sacramentum*.

Par sa richesse de documentation, cette étude sera très utile aux théologiens, parce qu'elle leur permet d'assister à la naissance et au développement de concepts fondamentaux en matière de sacrements. Vu l'importance de ce travail, nous ajoutons quelques précisions. Le traité *Ad instructionem iuniorum* de *Chartres 325* (p. 375, note 133) est dû à Simon de Henton (cf. *Bull.* III, nº 580) ; le commentaire sur le livre IV des Sentences de *Paris Nat. lat. 16406* (p. 379) vient d'être restitué à Alexandre de Halès, par le P. F. M. Henquinet, *Le commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences enfin retrouvé*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, 1946, Città del Vaticano, t. II, p. 367 ; le texte de *Paris Nat. lat. 10448*, f. 195 (p. 211, note 47) fait partie de la collection *Prima rerum origo*, qui y occupe les f. 165-199. — Signalons une question *De baptismo* de Hugues de Saint-Cher, dans *Douai 434*, t. I, f. 111[r] ; une autre d'Alexandre de Halès, dans *Todi 121*, f. 183[rb], et une anonyme, un peu antérieure à 1235, dans *Douai, 434*, t. II, f. 377[ra]. O. L.

431. A. Landgraf. *Der verfolgte Feind und das nichtgehaltene Versprechen in der Theologie der Frühscholastik.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 22 (1944) 3-30, 217-227.

Peut-on mentir pour sauver autrui ? Mgr L. fait le relevé des nombreuses solutions apportées depuis le début du XII[e] siècle. On ne peut jamais mentir, disent les uns après saint Augustin, mais on peut se taire, cacher la vérité ; ainsi raisonnent des théologiens de l'école d'Anselme de Laon, Pierre Lombard, nombre de décrétistes, d'autres encore. Cette solution toutefois n'est pas toujours pratique. Prévostin estime qu'on ne peut certes mentir, mais, si l'on ne peut se taire, on peut déjouer l'interlocuteur par une moquerie quelconque. Pierre de Corbeil, Raoul Ardent proposent de répondre par une phrase équivoque. Pierre le Chantre va plus loin : on peut mentir, c'est conforme à la loi naturelle ; et ce faisant, l'on mérite. Robert de Courçon suit Pierre le Chantre. Si, tout bien considéré, on ne peut sauver son prochain qu'en affirmant une chose fausse, ce n'est pas là un mensonge au sens théologique, parce qu'on ne parle pas contre sa conscience : c'est là un *mendacium dicti, non dicentis*. Maître Odon avait déjà parlé dans le même sens. C'est ainsi que l'on interprête le texte d'Augustin : *perfecto non licet mentiri* : l'homme parfait ne peut parler contre sa conscience ; mais il peut, quand il le faut, dire une chose fausse. Guillaume d'Auxerre estime que, si l'homme imparfait peut parfois mentir, ce n'est jamais permis au parfait.

Autre cas qui a occupé les théologiens du temps. Quelqu'un me confie un glaive et je promets de le lui rendre tel jour ; mais, ce jour-là, il se présente à moi dans un accès de fureur. Puis-je ne pas tenir ma promesse ; n'est-ce pas là

un mensonge ? Non, répond-on unanimement, depuis le début du XIIe siècle. On conserve l'intention d'accomplir sa promesse quand il sera calmé ; on n'a donc pas cette *duplicatio cordis* inhérente au mensonge. D'ailleurs, ajoutent d'autres, quand on a fait la promesse, on ne soupçonnait pas ce cas de fureur ; ou bien, selon d'autres (Robert de Melun) toute promesse implique cette condition : si telle est la volonté de Dieu ; si l'on agit de la sorte, c'est en vue de procurer la gloire de Dieu (Gilbert de la Porrée). Dieu, disait-on dans l'école de Pierre le Chantre, ne demande que la sincérité de celui qui promet, non la réalisation de la chose promise. O. L.

432. J. Leclercq O. S. B. *Les méditations d'un moine au XIIe siècle.* — Revue Mabillon 34-35 (1944-45) 1-19.

Dom J. L. signale dans *Paris Nat. lat. 1941*, f. 97v-99v, un ensemble de courtes méditations, réparties selon les jours de la semaine, composées par un moine du XIIe siècle. L'esprit de l'auteur est pétri d'Écriture sainte, comme chez saint Bernard, mais le texte biblique est remémoré à travers le texte du missel et du bréviaire. Dom B. Müller O. S. B. édite en appendice ces pièces avec tout le soin désirable. O. L.

433. O. Lottin O. S. B. *Anselme de Laon, auteur de la « Lettre » de saint Anselme sur la Cène.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 222-225.

Le P. H. Weisweiler a prouvé que le petit écrit présenté comme une lettre de saint Anselme n'est qu'un extrait d'un commentaire sur *I Cor.* 10, 16a. Or on peut préciser : ce commentaire est l'œuvre d'Anselme de Laon. Celui-ci est donc l'auteur de la « lettre ».

Mais voici que la question rebondit. Depuis que ces pages ont été publiées, M. R. Klibansky a bien voulu nous signaler un manuscrit où se trouvent des fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon, à savoir *Oxford Bodl. Laud. misc. 216.* Or, au f. 153ra-153vb, on retrouve, avec quelques variantes, cette même lettre avec l'inscription *Manig. in glosis super apostolum.* Il s'agit sans doute de Manegold de Lautenbach († entre 1103 et 1112) dont on sait qu'il a composé une *Expositio epistolarum.* N'aurions-nous pas ici la source immédiate de l'exposé sur la cène d'Anselme de Laon († 1117) ? Nous le pensons, ainsi que nous le dirons dans une prochaine note. O. L.

434. J. P. Kleinz. *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor.* A Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Studies, 87). — Washington, Catholic University of America Press, 1944 ; in 8, XV-147 p.

Après un aperçu sur les sources de la connaissance d'après Hugues de Saint-Victor, à savoir la raison et la foi, où Hugues prélude de loin à saint Thomas d'Aquin, et le sujet de la connaissance, c'est-à-dire non pas le composé humain, à la manière d'Aristote, mais l'âme et ses facultés, à la suite des platoniciens, M. K. parcourt les divers stades de la connaissance : la connaissance du particulier par les sens externes, auxquels Hugues reconnaît le pouvoir d'atteindre le réel, et les sens internes (*imaginatio, memoria, providentia*) ; la connaissance de l'universel par la faculté rationnelle. Hugues semble n'avoir pas vu l'importance du problème des universaux tel qu'il s'agitait alors dans les écoles ; il s'écarte cependant du nominalisme et du réalisme platonicien pour prôner le réalisme modéré d'Aristote. Comme toute la tradition, et à la suite de Boèce,

il distingue la *ratio*, qui connaît les *intelligibilia*, à savoir les choses terrestres, avec l'aide des sens, et l'*intellectus*, qui saisit les *intellectibilia*, c'est-à-dire les choses spirituelles et spécialement divines, choses intelligibiles par le seul intellect. Ce ne sont point là cependant deux facultés, mais deux fonctions d'une même faculté, *ratio*, qui embrasse à la fois le sensible, l'âme elle-même et le divin. Le divin est connu par illumination ; toutefois, Hugues ne souscrit pas à l'illuminisme augustinien : la raison suffit pour la connaissance du créé ; ce n'est que pour la connaissance mystique de Dieu que Hugues recourt à une lumière spéciale de Dieu. La raison peut, par la vue du créé, monter jusqu'à Dieu dont elle démontre l'existence ; mais Hugues est un tempérament mystique qui appuie volontiers sur la *contemplatio* de Dieu, degré supérieur à la *cogitatio* et à la *meditatio* des choses divines.

En regard de l'extrême indigence de la psychologie dans les écoles d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux et même chez Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor apparaît comme un créateur. Sans dire des choses bien nouvelles, le P. K. a systématisé en termes très heureux l'enseignement du grand victorin, et par les développements qu'il consacre à l'*intellectus*, son étude constitue une bonne introduction à l'étude de la théologie mystique du XII[e] siècle.

O. L.

435. A. Ferrua S. J. *Antichità cristiane. I « fratelli Arvali » e i loro « Atti ».* — Civiltà cattolica 99, I (1946) 41-49.

A propos des *Actes* des Frères Arvales, le P. F. signale les usages chrétiens qu'on peut rapprocher de leurs rites : onction de statue, signalée par l'*Ordo* du chanoine Benoît, annonce de la fête de Pâques, prière vers l'Orient. Rapprochements qui, évidemment, ne signifient pas dépendance : l'onction pratiquée à Rome sous Innocent II était totalement inconnue de l'antiquité chrétienne et elle est inspirée par l'onction de Madeleine. Il s'agit en effet d'une statue du Christ dont on oint les pieds. Le P. F. hésite aussi à attribuer la prière vers l'Orient à une influence païenne. La coutume païenne aurait facilité et renforcé l'usage chrétien, mais elle ne l'explique pas. Il faudrait plutôt chercher l'explication dans le fait que l'Orient était la patrie de Jésus. Le P. F. ne se rend-il pas compte que cette explication, si elle vaut pour Rome, devient bien précaire pour l'Orient lui-même ? Pour les habitants de l'Égypte, par exemple, et pour ceux de la Cappadoce, la Palestine n'était pas située précisément à l'est.

B. B.

436. Abélard. *Œuvres choisies.* Textes présentés et traduits par M. de Gandillac (Bibliothèque philosophique). — Paris, F. Aubier, 1945 ; in 12. 345 p.

Ces extraits, traduits de la *Logica « Ingredientibus »*, de l'*Éthique* et du *Dialogue entre un Philosophe, un juif et un chrétien*, sont précédés d'une longue introduction que nous tenons à signaler ici. M. de G. y décrit avec clarté et nuance les principaux thèmes de la pensée abélardienne : *Mot et concept* ; *Foi et raison* ; *Unité et trinité* ; *Péché et salut.* M. C.

437. E. Rooth. *Zur Heimat des frühmittelniederdeutschen Glaubens.* — Studia neophilologica 10 (1938) 124-159.

Il s'agit de la traduction vieille-allemande de la *Fides catholica* d'Honorius d'Autun (dans son *Speculum Ecclesiae*). M. R. en examine le vocabulaire et

conclut que la pièce a été composée vers 1150 dans la Saxe septentrionale. Comme les manuscrits sont perdus, M. R. s'appuie sur le texte de S. von Steinmeyer.

M. C.

438. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. *Le miroir de la foi.* Présentation. traduction et notes par J. M. DECHANET O. S. B. (Bibliothèque de spiritualité médiévale) — Bruges, Ch. Beyaert, 1946 ; in 8, 192 p. Fr. 85.

Avec cet ouvrage s'inaugure, sous les meilleurs auspices, une nouvelle collection, la *Bibliothèque de spiritualité médiévale*, dirigée par dom D. et visant à vulgariser par des « éditions-traductions » les œuvres des grands maîtres spirituels des XIe-XIIIe siècles. On annonce la traduction d'ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry, de Richard de Saint-Victor, d'Aelred de Rievaulx.

Il s'agit ici d'un des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry, le *Speculum fidei*, édité par B. Tissier en 1662, reproduit dans PL 180, 365-398, et dont il ne nous est parvenu qu'un manuscrit, *Charleville 114* (fin du XIIe s.), revu par une seconde main. La traduction d'un texte très nuancé offrait de réelles difficultés ; mais dom D. s'est fort bien acquitté de sa tâche. La traduction, imprimée en face du texte de *Charleville 114*, est enrichie de notes et d'un sommaire doctrinal au début de chacun des chapitres.

Une belle introduction littéraire et doctrinale souligne l'intérêt du *Speculum fidei*. Un des buts de Guillaume fut certainement d'éclairer la foi des cisterciens de Signy, à un moment où Pierre Abélard venait de souligner à l'excès l'aspect intellectuel de la foi chrétienne. L'opuscule doit donc se situer vers les années 1140-1143. Dom D. résume en quelques pages substantielles les vues de Guillaume sur la foi (le vrai motif de la foi, le rôle capital de la grâce et de la charité au principe même de l'acte de foi), sur l'acte même qui engage à la fois l'intelligence et la volonté, sur l'objet de la foi, à savoir l'humanité du Christ et l'économie des sacrements ; et enfin sur les trois degrés de la connaissance de foi, dont le dernier est une sorte de passage de la *fides* à la *species* propre à la connaissance mystique, sur laquelle dom D. a récemment insisté (voir *Bull.* V, nº 292).

O. L.

439. J. LECLERCQ O. S. B. *Pierre le Vénérable* (Figures monastiques). — Abbaye S. Wandrille, Éditions de Fontenelle, 1946 ; in 8, XIX--407 p.

Ce n'est pas tant une activité extérieure qui se trouve détaillée en ce beau livre, mais bien plutôt une âme dépeinte par elle-même dans sa vie intime. Si dom L. évoque les occupations abbatiales de Pierre le Vénérable (1094-1156), son travail de réforme à Cluny et dans les maisons dépendantes, son opposition à l'antipape Anaclet, sa discussion avec saint Bernard sur les coutumes clunisiennes et cisterciennes, c'est pour y déceler sa psychologie intime, telle qu'elle se traduit surtout dans ses lettres.

Mais dom L. a voulu aussi révéler le théologien que fut l'abbé de Cluny. Pierre a composé non pas de ces traités systématiques ayant leur fin en soi, mais des écrits occasionnels provoqués soit par des questions posées, soit par certaines erreurs répandues à l'intérieur des monastères ou dans le monde. Plusieurs de ses lettres sont dogmatiques, adressées à ceux qui prétendaient que le Christ avait possédé une nature humaine sans âme, qui se demandaient si la Vierge Marie n'avait pas reçu un accroissement de grâce à la Pentecôte, si elle n'avait pas joui de l'omniscience ; ou qui se préoccupaient du caractère sacramentel. Pierre le Vénérable a écrit plusieurs opuscules assez étendus ;

l'un contre les Pétrobusiens et les Henriciens (disciples de Pierre de Bruys et d'un certain Henri), qui, dans le midi de la France, avaient erré concernant l'efficacité du baptême, le sacrifice de la messe, la prière pour les défunts, etc. ; l'autre destiné aux Juifs, non pas tant pour les réfuter que pour les amener à la lumière ; un autre enfin visant les Musulmans, dont il avait eu soin au préalable de faire traduire le Coran.

L'historien saura gré à dom L. de nous avoir fait mieux comprendre la science théologique d'un moine du XIIe siècle. Sans doute le théologien moderne peut préférer des écrits plus didactiques, mieux charpentés, — c'est là affaire de tempérament, d'aptitude spéciale peut-être, sinon simplement d'éducation scolaire, — mais l'historien a le devoir de s'intéresser à ces maîtres ès choses divines, théologiens authentiques qui, comme Guillaume de Saint-Thierry (cf. *Bull.* V, nº 438), Pierre de Celle (cf. *Bull.* V, nº 441) et Pierre le Vénérable ont exprimé leur vie contemplative en des écrits où s'accuse le but de la théologie : nous faire vivre par la fine pointe de l'âme en cette région inaccessible aux sens, où l'esprit humain, uni intimement à l'Esprit-Saint, dit ce qu'il a saisi des choses divines. Fr. Bliemetzrieder, avait jadis protesté contre les historiens du XIIe siècle qui avaient trop négligé les écrits théologiques de l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, sous prétexte qu'ils se tenaient en dehors du courant de Pierre Abélard. Dom L. s'élève avec autant de droit contre ceux qui voudraient faire des monastères clunisiens de simples pépinières d'évêques, des écoles de chant liturgique. Il a existé au moyen âge une théologie monastique, attentive certes aux lettres profanes, — et les écrits de Pierre le Vénérable en font foi, — mais avide surtout de *lectio divina* où, reléguant dans l'ombre les questions accessoires, ces penseurs contemplatifs faisaient revivre les données fondamentales du christianisme, le Christ et son mystère. O. L.

440. J. Fischer. *Ist das Rätsel « Odo » schon gelöst ?*. — Biblica 25 (1944) 167-195.

M. F. voyait dans les citations hébraïques d'Odon (cf. *Bull.* II, nº 768) les vestiges d'un texte qui avait échappé à l'uniformisation massorétique. M. K. Peters a proposé une autre solution qu'il juge définitive : il s'agit tout simplement d'une rétroversion en hébreu d'un texte latin (cf. *Bull.* III, nº 951). M. F. reprend donc la question et montre que cette nouvelle hypothèse est insoutenable. Si on ne veut pas admettre qu'on se trouve en présence d'un texte indépendant du texte massorétique, il faut reconnaître que l'énigme n'est pas résolue. Mais la rétroversion, même partielle, n'explique rien du tout. B. B.

441. J. Leclercq O. S. B. *La Spiritualité de Pierre de Celle* (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 7). — Paris, J. Vrin, 1946 ; in 8, 244 p.

En présentant ici la théologie mystique de Pierre de Celle, dom L. édite, au cours des cent dernières pages de son étude, plusieurs traités inédits de l'abbé de Saint-Remi de Reims, conservés dans *Troyes 253* : *De tabernaculo Moysi*, *De puritate*, *De conscientia*, *De afflictione et lectione*, et la fin d'un long commentaire sur *Ruth* occupant à lui seul les f. 23-62 de ce manuscrit. En y ajoutant les textes publiés dans PL 202, 405-1146 (Lettres, sermons, traités spirituels), dom L. dispose d'une large base d'information en vue de réaliser son but : pénétrer l'âme contemplative que fut le moine clunisien. Ce n'était pas là œuvre

aisée : Pierre de Celle est un poète qui chante sa vie de prière. Toutefois, sous la richesse des images, presque toutes d'inspiration biblique, se révèle l'unité d'une œuvre centrée sur le concept de vie contemplative. La vie contemplative est une prélibation du ciel, de là l'obligation d'y fixer sa pensée ; elle est un *otium quietis*, repos de l'âme qui trouve Dieu en elle-même, pourvu toutefois que l'âme soit « désoccupée » des créatures ; elle est, non pas une science étudiée pour elle-même, mais une attitude du cœur, *conscientia*, avide de pureté, conditionnée par l'ascèse, alimentée par la lecture et l'oraison, soutenue par la confession fréquente et la communion quotidienne, visant à restaurer en nous l'image de Dieu, obnubilée par le péché, et à faire de l'âme l'épouse du Christ-roi.

Autant de thèmes, largement développés grâce à de multiples citations, qui font du livre de dom L., non une monographie définitive, mais la révélation d'un témoin éloquent de la théologie spirituelle en faveur dans les monastères du XIIe siècle. O. L.

442. G. B. Flahiff. *The Use of Prohibitions by Clerics Against Ecclesiastical Courts in England.* — Mediaeval Studies 3 (1941) 101-116.

La défense promulguée par le pouvoir civil de recourir en certains cas aux tribunaux ecclésiastiques ne doit pas être considérée comme une phase du conflit entre les deux pouvoirs. Les témoignages de l'époque (1180-1290) montrent que les clercs comme les laïcs profitent des avantages que procure cette procédure. Cependant les tribunaux ecclésiastiques font des efforts pour neutraliser cette défense. J. L.

443. A. Landgraf. *Caritas und Widerstand gegen die Versuchungen nach der Lehre des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts.* — Gregorianum 24 (1943) 48-61, 327-346.

Toute charité, si faible soit-elle, peut-elle résister efficacement à toute tentation, si forte soit-elle ? A la fin du XIIe siècle deux solutions étaient en présence. D'après les uns, toute charité peut commencer à résister, mais elle ne peut vaincre entièrement la tentation que si elle augmente, c'est-à-dire devient plus fervente ; d'après les autres, toute charité peut non seulement commencer à résister, mais surmonter victorieusement toute tentation. Mgr L. expose ce qu'en ont pensé Étienne Langton (dans son commentaire sur saint Paul et dans ses *Quaestiones*, du moins celles du type de *Vat. lat. 4297*), les auteurs des deux questions d'*Erlangen Univ. 353*, f. 87 et f. 57^{v}-58^{r}, Godefroid de Poitiers, Guillaume d'Auxerre et le chancelier Philippe. Bientôt, chez Étienne Langton lui-même, on voit un effort de conciliation : quand on dit que la charité, sans devoir augmenter en ferveur, peut venir à bout de toute tentation, on ajoute cependant que la victoire s'obtient difficilement, par suite des difficultés physiques et morales du sujet. Et quand on dit que la charité ne peut, sans nouvelle ferveur, surmonter la difficulté, on ne songe cependant aucunement à une impuissance du bien moral, telle que la prônera plus tard le jansénisme. O. L.

444. *Polemica Foberti-Niccoli.* Repetizioni gioachimite. — Civiltà moderna 7 (1935) 256-263.

M. Foberti résume les principales conclusions de ses études sur Joachim de Flore, à l'intention de ses recenseurs et contradicteurs. M. Niccoli, qui se sent particulièrement visé, réaffirme également sa position. M. C.

XIIIe s. **445.** P. BREILLAT. *Le Graal et les Albigeois.* — Revue du Tarn 10 (1944) 458-467 ; 11 (1945) 99-109, 161-171.

Cette étude ne nous a pas été accessible. D'après la *Revue d'Histoire de l'Église de France* 32 (1946) 409, l'auteur veut « montrer qu'il n'y eut contrairement à la légende répandue dans le Midi, aucun lien, réel ou seulement littéraire, entre les mythes du Graal au début du XIIIe siècle et les doctrines albigeoises ».
H. B.

446. C. EGGER. *De praxi paenitentiali Victorinorum.* — Angelicum 17 (1940) 156-179.

Après avoir rappelé que les chanoines réguliers de Saint-Victor furent chargés par les évêques de Paris et ensuite par le Saint-Siège d'entendre les confessions des étudiants de Paris, M. E. exploite le *Liber poenitentialis* de Robert de Flamesbury et celui de Pierre de Poitiers (d'après *Vat. Reg. 983*), tous deux Victorins antérieurs à 1215, pour montrer comment les confesseurs devaient avoir à cœur de concilier la juste sévérité du juge avec la miséricorde du médecin et du docteur.
O. L.

447. T. P. MCLAUGHLIN. *The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV Centuries).* — Mediaeval Studies 2 (1940) 1-22 (suite et fin ; voir *Bull.* IV, nº 943).

Ce second article termine l'étude de l'usure d'après les canonistes. Il détaille les différentes peines infligées pour le délit d'usure et les preuves de l'existence du délit. On sait l'importance du concile de Lyon, de 1274, quant à la répression de l'usure.
J. L.

448. B. WHITE. *Whale-hunting, The Barnacle Goose, and te Date of the « Ancrene Riwle ». Three Notes on Old and Middle English.* — Modern Language Review 40 (1945) 205-207.

Seule la note sur *Ancrene Riwle* (p. 206-207) doit nous retenir. M. W. étudie un passage où le Crucifié est dit avoir un pied sur l'autre. Comme cette représentation n'a pas de témoins avant le XIIIe siècle, M. W. conclut que *Ancrene Riwle* est postérieure à 1200.
M. C.

449. ST. KUTTNER. *Pierre de Roissy and Robert of Flamborough.* — Traditio 2 (1944) 492-499.

Cette note se rattache à un article du P. V. Kennedy (voir *Bull.* V, nº 315). Aux sources de Pierre de Roissy énumérées par ce dernier, M. K. ajoute le *Poenitentiale* de Robert de Flamborough, chanoine de Saint-Victor à Paris, vers 1208. C'est le plus ancien spécimen des *Summae confessorum, de casibus* ou *de poenitentia.* Dans son sillage, Pierre de Roissy, Thomas de Chabham, Jean de Kent, Conrad de Höxten, Paul de Hongrie et Pierre de Poitiers (chanoine de Saint-Victor) préparèrent saint Raymond de Penyafort : M. K. réunit quelques maigres renseignements négatifs et hypothétiques sur la vie de Robert. Sa seule œuvre certaine, le *Poenitentiale*, conservé dans de nombreux manuscrits, connut peut-être plusieurs formes successives.

Le P. V. Kennedy vient de nous annoncer qu'un de ses élèves prépare l'édition du Pénitentiel de Robert. On ne peut que s'en réjouir en souhaitant que

ce travail soit entièrement critique, fondé sur tous les manuscrits. Cela exigera encore de longues recherches dans les catalogues de manuscrits. H. P.

450. J. R. O' Donnell. *Tractatus Magistri Guillelmi Alvernensis « De bono et malo »*. — Mediaeval Studies 8 (1946) 245-299.

Le *Tractatus de bono et malo* de Guillaume d'Auvergne, resté inédit jusqu'à maintenant, n'est connu que par deux manuscrits : *Oxford Balliol College 287* (= A) et *207* (= B). Ces témoins sont apparentés : leurs fautes communes le prouvent. Bien que A soit meilleur, l'éditeur le corrige par B. Tout cela est très bien. Le P. O' D. a bien fait aussi de diviser le traité en sections. Mais il est regrettable qu'il n'ait pas reproduit toutes les variantes, qui ne sont pas si nombreuses. Nous sommes assez bien placé pour juger de cette édition, ayant nous-même publié récemment le texte critique des longs fragments de cet ouvrage concernant la beauté (voir *Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age* 15, 1946, 314-319). Aucune œuvre humaine n'est absolument parfaite, mais on trouve dans l'édition dont nous rendons compte bien des fautes imputables, d'une part, à une correction trop pressée des épreuves et, de l'autre, à une fidélité excessive au texte des manuscrits. Le P. O' D. sait pourtant que l'ancêtre de A et B est corrompu. Il fallait donc l'amender. Nous numérotons les lignes, l'éditeur ayant malheureusement négligé de le faire. p. 268, l. 35, le P. O' D. oublie par homoioteleuton *oculi*] *ubi albedo* (f. 13^r) *esse debet, oculum* (*deturparet*. P. 268, 41, il faut évidemment corriger *viros* : *vires* et *sunt. Viror*... P. 270, 10, *ratione* A B et non *relatione*. P. 278, dernière ligne, *cum* : *eum*. P. 279, 15 *iudicia* : *indicia*. P. 297, 32, *intelligitur*... : *intelligibilis* ; 37, *sit* : *fit*. P. 298, 9, *quo* : *quod* (cf. l. 12) ; 12, *affectionem* : *affectioni* ; après la l. 15, toute une ligne d'impression a disparu : *dicam, sunt quam ipsae apprehensiones, unde necesse est ideo et certiores esse* ; après *tamen, et* A B est oublié ; 25, *viget* A B, il faut certainement corriger : *vi eget* (cf. l. 24). Ces fautes et surtout ces corrections nécessaires mais omises ne doivent pas donner de cette édition une impression exagérément péjorative et faire oublier la gratitude que l'on doit au P. O' D. pour cet intéressant traité mis par lui à la portée de tous. H. P.

451. Ilarino da Milano O. F. M. Cap. *Il Liber supra Stella del Piacentino Salvo Burci contro i Catari e altre correnti ereticali*. — Aevum 16 (1942) 272-329 ; 17 (1943) 90-146 (à suivre).

Le *Liber supra Stella* de Salvo Burci, écrit vers 1235, offre un intérêt considérable pour l'histoire des hérésies du temps, notamment celles des Vaudois, des Pauvres de Lyon, des Pauvres Lombards, des Humiliés, des Spéronistes. Le P. I. analyse et commente les informations de Salvo Burci en les comparant avec les documents de l'époque. Il en résulte un enrichissement notable et certaines rectifications des idées reçues. P. 138-146, le P. I. s'occupe des Spéronistes en avertissant en note qu'il vient de découvrir, dans *Vat. Chigi A. v. 156*, un traité contre Ugo Speroni, dont il vient de publier le texte et qui rend caduques certaines reconstitutions doctrinales du présent article. M. C.

452. B. Alvarez Melcón. *El séptimo centenario de la publicación de las Decretales de Gregorio IX y los códices de las mismas en la Biblioteca Escurialense*. — Religión y Cultura 29 (1935) 281-293 ; 30 (1935) 29-47.

Aperçu rapide sur les origines, le plan, la méthode et les sources des Décrétales de Grégoire IX. L'auteur donne ensuite la liste des manuscrits des Décrétales conservés à la bibliothèque de l'Escurial. Plusieurs sont des commentaires composés du XIVe au XVIIe siècle. J. L.

453. G. P. SCARLATA. *Ancora a proposito dei « Fedeli d'Amore ».* — Nuova Rivista storica 24 (1940) 413-414.

A propos des études de A. RICOLFI, *Del problema del gergo al crollo di un regno* (voir *Bull.* IV, no 1243), M. S., partisan comme l'on sait de l'existence historique d'une secte des Fidèles d'Amour (cf. *Bull.* IV, no 1804), présente quelques observations touchant ce problème et la réalité des dames chantées par les Fidèles. H. B.

454. S. AXTERS O. P. *Hadewijch en de scholastiek.* — Leuvensche Bijdragen 34 (1942) 99-109.

Signale un grand nombre de termes scolastiques traduits en néerlandais dans l'œuvre d'Hadewych. Le P. A. en conclut que cette dernière a subi l'influence des grands scolastiques, notamment sans doute, de saint Thomas d'Aquin. Le phénomène s'explique par les relations savantes entretenues par Hadewych. M. C.

455. IR. HERSCHER O. F. M. *A Bibliography of Alexander of Hales.* — Franciscan Studies 26 (1945) 434-454.

Bibliographie très abondante où sont signalés tous les écrits qui, de près ou de loin, intéressent la vie et la pensée philosophique et théologique d'Alexandre de Halès. Sont aussi signalées les diverses éditions de la Somme théologique et autres ouvrages attribués au maître. On eût désiré un relevé plus complet des questions disputées et quodlibétiques d'Alexandre. O. L.

456. R. M. HUBER O. F. M. Conv. *Alexander of Hales, O. F. M. (ca. 1170-1245). His Life and Influence on Medieval Scholasticism.* — Franciscan Studies 26 (1945) 353-365.

Retrace succinctement la vie d'Alexandre de Halès avant et après son entrée en religion, laquelle se fit à une date encore mal déterminée, signale sa collaboration à l'*Expositio in Regulam*, s'attache davantage à la Somme théologique « certainement authentique » et relève quelques traits de la pensée d'Alexandre.

Ces pages devraient être retouchées : l'auteur n'a pu connaître à temps les importantes découvertes que le diligent *scriptorium* de Quaracchi a faites au cours de la guerre et qu'il a bien voulu nous communiquer. Le P. F. Henquinet a découvert le Commentaire des Sentences d'Alexandre dans *Assise 189* et consigné sa découverte dans son étude *Le Commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences enfin retrouvé* (dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. II, p. 359-380). Quant à l'authenticité de la Somme, les PP. V. Doucet et F. Henquinet établissent que les t. I et IV (de l'édition de Quaracchi) sont l'œuvre de Jean de la Rochelle, et les t. II et III d'un autre, inconnu jusqu'ici. Ces compilateurs et organisateurs ont d'ailleurs puisé à des questions authentiques d'Alexandre, mais on ne peut pas dire que celui-ci soit l'auteur de la Somme. Ces importants résultats seront consignés au t. IV de l'édition de Quaracchi. Enfin les savants éditeurs de Quaracchi ont pu établir que l'entrée en religion d'Alexandre ne

put se faire que vers 1236, car en août 1235 Alexandre, maître à Paris, est encore archidiacre de Coventry. O. L.

457. G. E. Mohan O. F. M. *A Manuscript of Alexander of Hales.* — Franciscan Studies 26 (1945) 415-417.

Signale et décrit brièvement un manuscrit du XIVe siècle, non coté, de Holy Name College, Washington, conservant le livre IV de la Somme d'Alexandre de Halès jusqu'à la q. 53 (sur l'eucharistie). O. L.

458. Ph. Boehner O. F. M. *The System of Metaphysics of Alexander of Hales.* — Franciscan Studies 26 (1945) 366-414.

Pour donner une vue d'ensemble de la métaphysique d'Alexandre de Halès, le P. B. expose d'abord ce que le début de la Somme théologique déclare au sujet des rapports entre la théologie et la *philosophia prima.* Il donne ensuite la table des matières de tout le traité *De Deo uno* (éd. Quaracchi, t. I, nos 25-294) : « essentialité », immutabilité, simplicité, immensité, unité, vérité et bonté de la nature divine, puissance, science et volonté divines ; un bref commentaire dégage l'essentiel des textes.

Ce premier contact avec la métaphysique de la Somme théologique suffit pour faire saisir l'ampleur des problèmes abordés. Mais cet aperçu de l'organisation du traité, qui est due, d'après le P. F. Henquinet (voir *Bull.* V, n° 456) à Jean de la Rochelle, devra être approfondie pour l'étude des sources utilisées : Guillaume d'Auxerre, le chancelier Philippe, le Commentaire sur les Sentences et les questions disputées d'Alexandre lui-même. C'est alors qu'on pourra juger de la valeur métaphysique du premier maître franciscain. O. L.

459. M. M. Curtin. *The « Intellectus agens » in the « Summa » of Alexander of Hales.* — Franciscan Studies 26 (1945) 418-433.

Exposé et commentaire lucide des textes de la Somme théologique d'Alexandre de Halès (éd. Quarracchi, t. II, nos 368-372), où le maître franciscain s'efforce de synthétiser les vues d'Augustin et d'Aristote sur l'intellect agent qui n'est aucunement une substance séparée de l'âme. O. L.

460. *Mystiek brevier.* III : *De nederlandsche mystieke poëzie.* Verzameld en ingeleid door S. Axters O. P. — Antwerpen, Nederlandsche Boekhandel, 1946 ; in 8, xviii-301 p. Fr. 140, rel. 170.

Ce troisième volume du *Mystiek brevier* publié par le P. A. est consacré à la poésie mystique néerlandaise. La méthode adoptée pour le premier volume (voir *Bull.* V, n° 89). — choix de textes selon un développement doctrinal, et non par auteur ou par ordre chronologique, — paraît encore celle de celui-ci. L'avantage de pareil procédé saute aux yeux du lecteur plus désireux de s'édifier ou de s'instruire des richesses spirituelles de la littérature néerlandaise que d'enquêter sur les origines de ce qu'il dit. L'inconvénient reste surtout de présenter un choix dont rien n'assure qu'il est vraiment représentatif des trésors de nos bibliothèques, sinon le contact assidu du P. A. avec ceux de la Bibliothèque royale de Bruxelles.

Nous ne pouvons songer ici à reproduire la table de ces 142 poèmes. La plupart ont déjà été imprimés, dans des éditions anciennes ou récentes. Quelques inédits : *Bruxelles Bibl. roy. 3075-83,* f. 116 (n° 38) et f. 139r-140v (n° 46) ; *11231-36,*

f. 98 (nº 47) ; *2541*, f. 154r-155v (nº 62) ; *19588*, f. 172v-173r (nº 65) ; *2905-09*, f. 173v-174v (nº 80) et 134v-135r (nº 84) ; *2631*, f. 19 (nº 134) et 20 (nº 130), ces derniers, œuvres de Jean Brugman O. F. M. († 1473). Ajoutons-y quelques pages de l'incunable *Van die gheestelike Kintscheyt Ihesu*, Antwerpen, Gerard Leeu, 1488, p. gvv-hjv (nº 108). Enfin, relevons des extraits particulièrement nombreux (32) du recueil *Een devoot en profitelijck boecxken*, datant de 1539. Ajoutons que plusieurs poèmes sont dus à la plume d'auteurs médiévaux connus : outre Jean Brugman déjà cité, mentionnons Hadewych, Ruysbroeck, Suster Bertken († 1514) et Dirk Coelde van Munster O. F. M. († 1515).

On voit que ce volume, plus que le premier, révèlera au public une littérature abondante et riche dont il ne soupçonne guère, sans doute, l'étendue.

F. V.

461. Marcello da Gaggio Montano O. F. M. Cap. *Dottrina bonaventuriana sul peccato originale.* — Bologna, Tipografia S. Giuseppe, 1943 ; in 8, xiv-223 p.

Solide dissertation sur la pensée de saint Bonaventure concernant tout ce qui se rapporte au péché originel, depuis son origine dans le péché d'Adam jusqu'à sa rémission dans le baptême. Saint Bonaventure est le premier qui ait prouvé *ex professo* l'existence du péché originel par les misères de l'humanité actuelle. Concernant l'essence du péché originel, il importait de définir au préalable la justice originelle, dont ce péché est la privation. Cette justice originelle, consistant dans une rectitude de l'âme et du corps, en fonction de laquelle furent accordés les dons préternaturels, est, aux yeux de Bonaventure, distincte de la grâce sanctifiante et lui fut antérieure : la grâce sanctifiante fut donnée à la personne, la justice originelle à la nature. Le péché originel se définit formellement par la privation de cette justice ; mais il se définit, comme par son élément matériel, par la concupiscence immodérée. Le P. M. traite ensuite du caractère volontaire du péché originel, de sa transmission : au sujet de ce dernier point, le P. M. prouve que saint Bonaventure ne peut être présenté comme partisan de l'immaculée conception de la Vierge Marie. Un dernier chapitre sur les effets du péché originel et sa rémission dans le baptême clôt cette étude qui, par la clarté et l'ordonnance de ses exposés, met en bonne lumière la pensée du Docteur séraphique.

Le P. M. s'est avant tout attaché au texte du maître et s'est peu intéressé aux précurseurs immédiats. Nous croyons cependant que cette confrontation des textes eût permis de nuancer quelque peu l'exposé doctrinal. Avant Bonaventure, plusieurs théologiens, Alexandre de Halès, Albert le Grand, avaient déjà distingué l'élément formel et l'élément matériel (la privation de la justice originelle et la concupiscence) ; on remarque cependant que, plus que ceux-ci, saint Bonaventure a voulu conserver toute son importance à la formule augustinienne touchant la concupiscence. Pour Albert le Grand, l'élément matériel est l'élément déterminable par la forme, mais n'inclut aucunement celle-ci ; pour Bonaventure au contraire, l'élément matériel connote l'élément formel et l'inclut positivement.

O. L.

462. N. Pende. *S. Alberto Magno come modello insuperato della necessaria collaborazione della teologia con la biologia umana.* — Angelicum 21 (1944) 326-331.

M. P. montre que saint Albert le Grand a parfaitement compris l'influence du tempérament physique sur la moralité des actes humains.

O. L.

463. A. Camis O. P. *S. Alberto Magno psicologo.* — Scuola cattolica 70 (1942) 221-226.

A l'occasion de la proclamation, en 1942, de saint Albert patron de tous ceux qui cultivent les sciences naturelles, le P. C. souligne les mérites scientifiques de la psychologie albertinienne. O. L.

464. W. Gorman. *Albertus Magnus on Aristotle's Second Definition of the Soul.* — Mediaeval Studies 2 (1940) 223-230.

Exposé clair de l'exégèse qu'Albert le Grand a présentée de la définition aristotélicienne de l'âme : *anima est principium et causa huiusmodi vitae, physici scilicet corporis organici*, dans la *Summa theologiae* et auparavant dans la paraphrase sur le *De anima*. Il en résulte que, dans ces deux ouvrages, s'inspirant d'Avicenne, Albert le Grand s'oppose à Thomas d'Aquin en affirmant que l'âme n'est pas essentiellement une forme, mais d'abord une substance séparée et séparable. Pour ce dernier point, on fera bien de s'en rapporter aussi à l'exposé substantiel de M. E. Gilson (cf. *Bull.* V, n° 328). O. L.

465. M. Grabmann. *Ein dem hl. Albertus Magnus zugeschriebener Traktat « De quiditate et esse » (Codd. lat. Admont. 487, Vat. 806). Untersuchung und Textausgabe.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 20 (1942) 116-156.

Dans *Admont Stiftsbibl. 487*, f. 49ra-51va, Mgr G. a découvert, dissimulé à la fin de la *Philosophia pauperum*, un traité anonyme de métaphysique. Le même texte se retrouve, un peu moins complet, dans *Vat. lat. 806*, f. 13rb-15va, attribué ici à saint Albert le Grand. Mais cette attribution n'est pas fondée. L'auteur est cependant du XIIIe siècle, sans doute un maître de la faculté des arts. L'écrit s'attache à expliquer, d'après Aristote, Boèce, Isaac, Algazel, Averroès, Avicenne, Hilaire, les notions d'*essentia, substantia, subiectum, res, ratio, natura, actus, forma*. Mgr G. en publie le texte après l'avoir traduit et commenté. O. L.

466. A. Walz O. P. *De genuino titulo « Summa theologiae ».* — Angelicum 18 (1941) 142-151.

Le P. W. relève dans les anciens catalogues des œuvres de saint Thomas d'Aquin, chez les biographes et historiens anciens, plusieurs titres donnés au dernier grand ouvrage du saint docteur : *Summa de theologia, Summa in theol., Summa super theol., Summa totius theologiae*, mais aussi simplement *Summa theologiae*. Il semble bien que cette dernière dénomination soit le titre authentique. Il faut en tout cas rejeter le titre *Summa theologica*, création moderne sans aucune base historique. O. L.

467. J. Gribomont O. S. B. *Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas. Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Écritures.* — Ephem. theolog. Lovan. 22 (1946) 70-89.

Dom G. est convaincu qu'en matière de sens spirituel, « le nœud du problème se trouve dans la psychologie de l'auteur sacré ». Or « la conscience claire n'épuise pas la conscience ». Celle-ci, pour les écrivains israélites, s'arrêtait à leur monde contemporain. Mais dans une intuition obscure, ils atteignaient une certaine

« connaissance implicite de la réalité ultérieure dans l'analogie du signe représentatif ». Nous pouvons encore les rejoindre dans cette connaissance, à condition de nous rappeler qu'elle « est à chercher dans le prolongement authentique du sens littéral, dans ces réalités qui, sur les plans profonds, correspondent aux valeurs religieuses inchoatives de la Lettre ». Dom G. croit pouvoir trouver chez saint Thomas l'essentiel de ces idées, quoiqu'il reconnaisse que celui-ci « met l'accent... sur la connaissance d'une réalité impliquée dans l'*objet* clairement connu, tandis que, plus curieux de psychologie, nous transposons le terme dans la conscience du *sujet*, l'hagiographe » (p. 80).

A ce propos, dom G. recherche les sources de saint Thomas, et c'est ici que son article intéresse particulièrement ce *Bulletin*. Les prédécesseurs s'accordent tous pour voir dans les « sacrements » de l'Ancienne Loi des institutions *in significationem*. Mais cette « signification » se présentait à Thomas sous deux formes bien distinctes : celle de l'école de Laon, suivie par Hugues de Saint-Victor, qui accordait aux sacrements anciens une valeur salutaire leur venant de leur portée figurative ; celle de Pierre Lombard, niant cette valeur salutaire. Odon de Paris trouva bien une formule qui eut son succès : « la charité justifie, le sacrement lui-même n'a aucune valeur », mais Thomas ne s'en contenta pas. Après avoir accepté la position du Lombard en le commentant, il se rallia dans la *Summa theol.* à la thèse de la valeur significative et salutaire réelle des sacrements anciens, et de la perception implicite de cette signification de l'objet. En quoi il prolongea une tradition qui, à travers saint Augustin et saint Ambroise, remonte aux Alexandrins, — et à la révélation elle-même, autorisant cette signification.

Il faut remercier dom G. de sa lumineuse interprétation « psychologique » du sens spirituel. Nous nous demandons cependant s'il a mis suffisamment en relief, documents en mains, l'appui traditionnel de son point le plus caractéristique, cette « intuition obscure » d'une réalité ultérieure signifiée dans la réalité actuelle.

F. V.

468. A. FARNE. *Une étude théologique sur saint Thomas. La notion de la grâce chez le Docteur angélique.* — Année théologique 6 (1945) 426-440.

Ces pages se présentent comme un simple exposé, sans discussion, de l'ouvrage du P. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (cf. *Bull.* V, nº 94). Le P. F. avertit sans doute que ce livre n'est pas une thèse de théologie, mais une étude historique. Malheureusement cet aspect n'apparaît pas dans son exposé : celui qui se bornerait à ce résumé se méprendrait entièrement sur la perspective du livre analysé.

O. L.

469. M. L. GUÉRARD DES LAURIERS O. P. *La théologie de saint Thomas et la grâce actuelle.* — Année théologique 6 (1945) 276-325.

470. H. BOUILLARD S. J. *A propos de la grâce actuelle chez saint Thomas d'Aquin.* — Rech. Science relig. 33 (1946) 92-114.

471. M. L. GUÉRARD DES LAURIERS O. P. *Note complémentaire.* — Année théologique 7 (1946) 263-264.

Un des principaux résultats de l'enquête menée par le P. H. Bouillard (cf. *Bull.* V, nº 94) sur la préparation à la justification a été de souligner la différence qui sépare, à ses yeux, la notion de grâce actuelle chez les théologiens modernes et chez saint Thomas d'Aquin.

Le P. G. attaque sévèrement cette interprétation de la pensée de saint Thomas. A cet effet, il apporte de nombreux textes des divers écrits du saint docteur sur l'*interior instinctus*. Ce secours divin est distinct, non seulement de l'infusion de la grâce sanctifiante, mais aussi de la motion créatrice universelle dont parle le P. B. Il constitue donc une motion tierce, qui s'exerce d'une manière immédiate et par mode de finalité et qui, d'autre part, n'établit pas l'âme dans un état stable, comme le fait la grâce sanctifiante. Cet *interior instinctus*, qui est une motion divine élevante, remplit le même rôle que la grâce actuante dont parle la théologie moderne et lui est substantiellement identique. Or le P. B. a passé cette motion sous silence ou l'a résorbée dans sa motion créatrice universelle.

Le P. B. répond que, d'après saint Thomas, cet *interior instinctus* n'est ni une motion tierce, ni une motion élevante, mais il est une grâce et correspond à ce que nous appelons grâce actuelle. Le P. G. s'est mépris sur sa pensée, dit le P. B. : celui-ci a parfaitement admis que le secours divin nécessaire pour se préparer à la justification n'est pas le concours naturel ; s'il n'est pas une grâce élevante, il est une motion à un acte qui est une véritable grâce en raison de la fin surnaturelle qu'il poursuit. Ce qui ne veut pas dire que ce soit une motion d'un genre nouveau : pour saint Thomas, il n'y a qu'une motion, mais cette motion est analogique en même temps qu'universelle : elle se diversifie donc sans perdre son unité.

Dans sa *Note complémentaire*, le P. G. maintient son opinion sur la motion tierce, sans apporter de nouveaux éléments au débat.

Seul un spécialiste en la matière pourrait juger pertinemment de la valeur respective des deux exégèses. Nous nous bornons à une remarque d'ordre plus général. Le livre du P. B. fournit une réponse à deux problèmes : quelle fut la pensée authentique de saint Thomas sur la préparation à la justification ; quelle place doit occuper cette pensée dans la constitution actuelle de la théologie ? La solution du second problème suppose la solution du premier ; mais le premier peut se traiter indépendamment du second. Nous pensons que le P. B. eût mieux fait en s'en tenant uniquement au premier, surtout que le second, si délicat, n'a été qu'amorcé dans la conclusion. Quoi qu'on puisse penser de celle-ci, le traitement du premier problème conserve son mérite. Il importe que l'historien de la pensée de saint Thomas s'astreigne à comprendre les formules des premiers écrits, non pas d'après les textes de la Somme théologique, mais d'après leur contexte et les écrits qui ont précédé immédiatement (et sous ce dernier rapport, l'enquête du P. B. devrait être reprise sur une base plus large) ; il importe que l'historien note soigneusement les imprécisions de ces premiers écrits et tâche de découvrir les causes qui ont amené saint Thomas à préciser sa pensée ; il est essentiel qu'il fasse abstraction du sens que les mots ont acquis dans la théologie moderne. Or, sous cet aspect strictement historique et malgré quelques imprécisions et omissions pour lesquelles on saura gré au P. G. de son intervention, le livre du P. B. reste un excellent modèle pour les historiens de la pensée de saint Thomas. O. L.

472. J. De Wolf S. J. *La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot* (Museum Lessianum, Section théologique, 42). — Bruxelles, Édition universelle, 1946 ; in 8, 127 p.

Le but du P. De W. est d'examiner « simplement si et jusqu'à quel point la théorie des *yeux de la foi* peut revendiquer avec droit le patronage de saint Thomas ». Il n'appartient pas à ce *Bulletin* de juger l'exposé de la justification de

la foi chez le P. Rousselot (1re partie). Mais le but du travail imposait une étude attentive de cette justification chez saint Thomas (2e partie), avant de procéder à un *Essai de comparaison* (3e partie). Disons tout de suite que, d'après le P. De W., la « divergence entre les deux théologiens n'est pas seulement affaire de détails mais bel et bien de principes ».

Quant à saint Thomas, l'auteur résume ainsi les conclusions de son enquête soignée, et l'on remarquera la place qu'il y attribue à la « crédibilité rationnelle » : « Pour saint Thomas, l'objet formel de nos adhésions de foi, c'est la Vérité première crue *propter seipsam*. Du coup il assurait à son acte de foi une structure hautement théologale et mystique et rendait sa certitude, si pas globale, au moins dans la ligne de l'objet formel, indépendante de la perception des signes de crédibilité. L'acte de foi trouvait ainsi sa dernière justification en lui-même et la question de ses appuis *rationnels* passait au second plan. Pour le reste, concédons-le, saint Thomas n'a jamais examiné fort avant la fonction et la portée des motifs externes de notre croyance. Rien, dans son œuvre du moins, ne permet d'affirmer qu'il exigeait pour en percevoir objectivement la force probante le secours de la lumière de foi. Tout porte à croire plutôt que, chez lui, le *lumen fidei* ne concerne que nos assentiments aux vérités révélées ». (p. 121-122).

Ajoutons que le P. De W. a voulu citer *in extenso* tous les textes. Une brève comparaison avec saint Albert le Grand et saint Bonaventure (p. 60-66) montre que ces théologiens ont « le même souci de résoudre le problème de la foi dans un contexte mystique, ou, à tout le moins, dénué de tout essai de rationalisation intempérante ». F. V.

473. A. Vugts. *De vereenigingsgenade van Christus in de theologie van S. Thomas en diens tijdgenooten.* — Bijdragen der philosophische en theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten 5 (1942) 303-359.

« Ce terme (*gratia unionis*), fort mal défini dans les écrits de ses contemporains et dans ses œuvres de jeunesse, saint Thomas le dépouille peu à peu de toutes ses significations secondaires, pour ne conserver vers la fin de sa vie que la signification essentielle de l'union hypostatique elle-même. Il montre encore que c'est à bon droit que cette union est appelée une grâce : n'est-elle pas un don gratuit, antérieur à tout mérite ? » C'est cette évolution, qui part des significations diverses que présentent les œuvres des scolastiques contemporains, d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure, de saint Albert et des œuvres de jeunesse de saint Thomas (volonté de Dieu cause efficiente de l'union hypostatique ; cette union ; la grâce sanctifiante du Christ cause dispositive de l'union), jusqu'à l'acception reçue dans la théologie depuis la *Summa theol.* et le *Compendium*, que le P. V. a décrite avec grand soin. F. V.

474. E. Seiterich. *Ist der Episkopat ein Sakrament ?* — Scholastik 18 (1943) 200-219.

M. S. commence par l'examen détaillé de la réponse spéculative — négative — de saint Thomas à la question posée. Le grand argument était l'identité du pouvoir de l'évêque et du prêtre sur le corps eucharistique du Christ, quoique le pouvoir du premier sur le corps mystique suffît à le constituer en un ordre distinct. Ce qui mène M. S. à examiner sur ce point les témoignages positifs de la tradition antérieure. Ceux-ci convergent pour donner à la question une réponse positive. Ainsi les épîtres pastorales, comprises dans ce sens par le

concile de Trente ; l'appellation de *sacerdos*, tout court, réservée à l'évêque jusqu'à l'an 1000 (le prêtre est *sacerdos secundi* ou *minoris ordinis*) ; l'usage des ordinations *per saltum*. (De là la question célèbre de la distinction de l'épiscopat et du presbytérat, que M. S., s'appuyant sur quelques textes de saint Thomas, résoud dans le sens des ordres — participations sacramentelles diverses aux pouvoirs épiscopaux). Reprenant enfin l'examen de saint Thomas, M. S. découvre dans son œuvre des indices favorables à une réponse positive. Ils mettent en évidence les difficultés de sa solution spéculative. F. V.

475. I. Th. Eschmann O. P. *Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin.* — Mediaeval Studies 6 (1944) 62-120.

Importante contribution à l'étude des rapports entre le bien commun et la perfection personnelle. Le P. E. estime que saint Thomas considère l'axiome prônant la prééminence du bien commun comme une « autorité », un *dictum authenticum*, qu'on ne nie jamais mais dont on se permet d'accommoder le sens selon les différents sujets traités. Pour sortir des généralités qui ne sauraient conduire à aucun résultat, le P. E. étudie trois problèmes chez saint Thomas : la dispense du vœu solennel de chasteté octroyée pour un motif d'utilité publique ; la dignité respective des sacrements d'utilité privée et des sacrements d'utilité publique (ordre, mariage) ; le mérite respectif de la vie contemplative et de la vie active, problème suscité par les théories de Gérard d'Abbeville. Pour chacun de ces points, le savant historien décrit soigneusement la courbe d'évolution de la pensée du maître. Le principe « authentique », mis en vedette dans le Commentaire des Sentences, se trouve peu à peu, au cours des écrits ultérieurs, relégué parmi les arguments *sed contra*, ou même est remplacé par un autre principe. Saint Thomas ne le nie jamais, et même parfois il le fait servir à démontrer la valeur de la perfection personnelle. L'évolution de saint Thomas s'est faite surtout en fonction de la controverse géraldienne et du platonisme politique qu'il lisait dans les ouvrages d'Aristote. On s'explique de la sorte que c'est après 1270 que s'affirme davantage la valeur de la personne humaine, laquelle est d'ordre surnaturel : le bien personnel est la sanctification ; aussi, dans un de ses derniers articles (*IIa-IIae*, q. 188, a. 8), saint Thomas en vient à préférer la vie érémitique à la vie cénobitique.

Cette étude des textes de saint Thomas, la plus attentive et la plus approfondie qui ait paru jusqu'ici, pourra être poursuivie pour d'autres points de doctrine, mais devra s'astreindre à la même rigueur de méthode. Et peut-être pourra-t-on déceler d'autres aspects de l'évolution de la pensée thomiste. Si, par exemple, on étudie le concept de loi, on ne peut nier l'influence capitale d'Aristote lui-même. Dans la Somme contre les Gentils, tout en connaissant le *dictum authenticum*, saint Thomas établit fortement que la loi a en vue le bien de la personne humaine ; mais, après avoir commenté lui-même l'Éthique et la Politique d'Aristote, il met en avant la prééminence du bien commun. Qu'on lise la définition qu'il élabore de la loi (*Ia-IIae*, q. 90, a. 2) : l'exposé commence par le point de vue de la Somme contre les Gentils, mais il s'achève par le point de vue d'Aristote; or, dans les vues de saint Thomas, cette définition commande tout sont traité sur les espèces de lois. Et d'autre part, le saint docteur continue à revendiquer la valeur de la personne humaine. Mais il ne nous paraît pas que saint Thomas ait trouvé lui-même la formule conciliatrice des deux points de vue. O. L.

476. F. OLGIATI. *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino.* Seconda edizione. — Milano, Vita e Pensiero, 1944 ; in 8, XI-251 p. L. 100.

477. F. OLGIATI. *Indagini e discussioni interno al concetto di giuridicità* (Quaderni della Rivista di filosofia neo-scolastica). — Milano, Vita e Pensiero, 1944 ; in 8, 67 p. L. 26.

Ces deux ouvrages de Mgr O. font suite à un autre : *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto*, Milan, 1943, où le savant professeur de l'université catholique de Milan retrace l'histoire des multiples conceptions du droit chez les juristes des XIXe et XXe siècles. Pour concilier les divergences et résoudre le problème lui-même du droit, il s'adresse ici à saint Thomas.

Le premier des deux ouvrages présentés ici est fondamental. Pour saisir la notion du droit, il faut dépasser l'expérience et s'adresser à la métaphysique, qui est la science de l'être. Le concept de droit se rattache aux propriétés transcendentales de vérité par son caractère rationnel, et de bonté par le concept de fin qui est la norme de tout droit et de toute moralité. La notion de droit implique celle de justice, puisque le droit est l'objet de cette vertu. La justice a pour objet matériel l'activité extérieure, mais elle se constitue formellement par le rapport de cette activité avec autrui (individu, familles, société) qui se détermine d'après une équation variable selon qu'il s'agit de justice commutative, distributive ou légale. Ce dernier concept suppose la société, organisme nécessaire au développement humain, et l'État, qui a pour mission de procurer le bien commun par l'exercice de son autorité. Les concepts de droit et de justice sont essentiellement d'ordre « politique ». Le droit en son sens plénier, *ius simpliciter*, est celui qui vise le bien commun, *iustum politicum* : ainsi s'exprime saint Thomas dans son commentaire sur l'Éthique d'Aristote. Deux mots résument l'idée maîtresse de l'ouvrage : « Il diritto è in funzione della politicità » (p. 145). Ce qui amenait l'auteur à parler des rapports entre le droit positif et le droit naturel, et entre le droit et la morale.

Telle est la marche générale de ce premier volume, véritable traité de philosophie sociale. Ceux qui connaissent les exposés traditionnels de nos manuels de droit naturel trouveront certains développements assez élémentaires ; mais on se souviendra que Mgr O. s'adresse surtout aux juristes de toute école qui sont parfois très étrangers aux thèses de la philosophie scolastique.

Quant à saint Thomas d'Aquin, il est peu cité. Ce premier ouvrage rejoint les exposés conformes certes aux thèses fondamentales du thomisme, mais pénétrés de vues personnelles issues d'une longue méditation de ces thèses. Et comme tel, il a son mérite incontestable. Mais l'historien, plus attentif à la lettre même de saint Thomas et à son développement, se trouve un peu déçu.

C'est sans doute pour combler cette lacune, et aussi pour répondre à plusieurs critiques faites à l'occasion de la première édition de son ouvrage en 1943, que Mgr O., à la fin de 1944, a publié ses *Indagini e discussioni*, qui forment un heureux complément d'information à son ouvrage fondamental. La thèse centrale de celui-ci, inspirée du livre du P. L. Lachance (voir *Bull.* IV, nº 1708) et définissant le droit, le « juridique » par le « politique », c'est-à-dire par le bien commun, se trouve ici confrontée avec de nombreux textes où saint Thomas prouve la prééminence du bien commun sur le bien privé et de la prudence gouvernementale sur la prudence individuelle.

Nous remarquons qu'en même temps et indépendamment de Mgr O., le P. I. Th. Eschmann O. P. examinait soigneusement tous les textes thomistes, mais pour arriver à une conclusion presque opposée (voir *Bull.* V, nº 475). Ce n'est

pas l'endroit d'examiner tous les textes apportés par Mgr O. Mais une méthode plus rigoureuse s'imposait. Il convient d'abord de ne pas trop insister sur le commentaire de saint Thomas sur l'Éthique d'Aristote, où bien souvent le saint docteur se présente comme simple exégète. Si, en effet, on s'en rapporte aux prologues des Commentaires sur l'Éthique et la Politique, où saint Thomas exprime sa propre pensée, on constate que la morale individuelle, traitant des droits de la personne humaine, est nettement distinguée de la morale politique. Quant à la Somme théologique, comme l'a bien montré Mgr O., nombreux sont les textes soulignant la supériorité du bien commun sur le bien privé et même l'obligation de lui subordonner celui-ci ; toutefois, saint Thomas déclare que le bien commun ne l'emporte sur le bien privé que s'il s'agit de biens du même genre ; il affirme que l'individu n'est pas soumis en toutes ses actions au bien commun ; il maintient intacte sa thèse fondamentale de l'indépendance foncière de la créature raisonnable, *propter se existens.*

Ainsi donc, à celui qui souligne trop l'importance du bien commun, on peut opposer des textes relatifs à la dignité de la personne humaine ; et à celui qui insisterait trop sur l'aspect individuel du droit, on peut objecter les textes relatifs au bien commun (voir *Bull.* V, nº 475). Il n'y a aucun espoir de voir cesser de sitôt le conflit entre exégètes de la pensée de saint Thomas. On demande sans doute trop du saint docteur. Il ne s'est pas posé le problème avec la même acuité que de nos jours et il n'a pas songé à trouver une formule faisant la synthèse des deux points de vue. Cette synthèse n'est sans doute pas difficile à faire, mais elle n'est pas l'œuvre du maître. Pour plus de développements, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à nos *Principes de morale*, Louvain, 1947, t. II : *Compléments de doctrine et d'histoire*, p. 55-72. O. L.

478. G. Corti. *È la politicità la nota essenziale del diritto ? A proposito di un libro di Mons. Olgiati.* — Scuola cattolica 72 (1944) 58-68.

Analyse très attentive du livre de Mgr Olgiati (cf. *Bull.* V, nº 476). M. C. s'oppose surtout à la prééminence du bien commun qui porte préjudice à la dignité de la personne humaine. Quant à la doctrine de saint Thomas, il se borne à rappeler le texte où Dieu est présenté comme *bonum commune*, c'est-à-dire le bien suprême de chaque homme, mais commun à tout homme (cf. *Bull.* IV, nº 1708). O. L.

479. I. G. Menéndez-Reigada O. P. *El modo normal de obrar los hábitos infusos.* — Ciencia tomista 70 (1946) 83-98.

480. I. G. Menéndez-Reigada O. P. *Diferencias generales entre virtudes y dones.* — Ciencia tomista 70 (1946) 106-115.

Deux études dont la première prépare la seconde. La première expose clairement la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur les *habitus*, les principes de leur spécification, d'où résulte la différence entre les *habitus* naturels et les *habitus* surnaturels, et parmi ceux-ci la différence entre les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, marquée par le *modus humanus* et le *modus divinus.* C'est à cette dernière question qu'est consacrée la seconde étude, soulignant la différence selon les quatre genres de causes et spécialement selon l'objet formel ou la cause formelle.

Nous ne songeons pas à nier que saint Thomas ait enseigné la différence spécifique entre les dons et les vertus infuses. Mais l'historien peut se demander si c'est bien là la pensée vraiment personnelle du saint Docteur. Nous lisons chez saint Thomas : « L'âme n'est mue par le Saint-Esprit que si elle lui est unie de

quelque manière : ainsi l'instrument n'est manié par l'artisan que par le contact ou quelque autre union. Or la première union de l'âme avec Dieu se fait par les vertus théologales. Ces dernières vertus sont donc présupposées aux dons comme racines de ces dons. Les dons relèvent donc de ces vertus comme autant d'effets, *derivationes* » (*Ia-IIae* q. 68, a. 4, ad 3). Mais la nature d'un effet se définit spécifiquement par la nature de son principe. Si les dons sont des effets permanents des vertus théologales ils ne peuvent donc être spécifiquement distincts d'elles. Ne serait-ce pas là la pensée intime de saint Thomas ? Ce ne serait pas le seul cas où, modèle incomparable de modestie intellectuelle, le saint docteur prône, dans le *corpus* de l'article, une solution qu'il croit canonisée par la tradition, celle-ci fût-elle simplement scolaire, mais révèle discrètement sa pensée personnelle dans la réponse à une objection. O. L.

481. A. Vykopal. *Interpretazione della dottrina del superfluo in San Tommaso* (Problemi e opinioni). — Brescia, Morcelliana, 1945 ; in 12, 89 p. L. 70.

Quelle fut exactement la pensée de saint Thomas d'Aquin sur l'usage que l'on doit faire des richesses ? Une étude bien conduite de M. V. répond à ce problème qu'on reprend périodiquement (cf. *Bull.* I, nº 639 ; II, nº 1222).

Saint Thomas s'est d'abord attaché à distinguer ce qui est superflu de ce qui est nécessaire. Il importait ensuite de déterminer l'usage que le riche doit faire de son superflu : il faut maintenir le droit de propriété privée, et même sa nécessité, mais souligner l'obligation de faire servir le superflu à l'utilité des indigents. Ce devoir se base sur la loi naturelle, c'est-à-dire sur la finalité intrinsèque des biens de la terre. Ce devoir ne se réduit cependant pas à l'acte de charité qui consiste à donner l'aumône ; il est plus général, parce qu'il relève, d'après saint Thomas, de la justice légale.

Cette bonne mise au point est étayée par de nombreux textes du saint docteur. Il eût été utile de rappeler avec plus d'insistance que saint Thomas veut que *tout* le superflu soit consacré à l'utilité des autres. Quant au devoir de justice légale, nous pensons qu'il faut distinguer l'exercice de cette vertu chez le riche, d'une part, et chez le législateur, d'autre part. Saint Thomas ne demande au riche qu'une chose : faire servir le superflu à soulager la misère d'autrui : ce devoir d'assistance, qui s'appelle en langage chrétien charité, n'implique aucune intention obligatoire du « bien commun ». Mais saint Thomas parle d'un *debitum legale* (*IIa-IIae*, q. 118, a. 4, ad 2um) : pense-t-il au droit et au devoir qu'aurait le législateur de porter une loi sur la distribution équitable du superflu ? Cajetan l'a dit très nettement, comme le rappelle M. V. (p. 70). Mais saint Thomas y a-t-il pensé ? Le seul texte, cité à l'instant, est provoqué par la célèbre apostrophe de saint Basile proclamant l'« injustice » qu'il y a, pour le riche, à ne pas aider le pauvre. Saint Thomas n'a pas voulu « confirmer » (p. 66), mais plutôt interpréter le saint docteur. Or il se borne à dire que le riche peut être tenu à aider le pauvre *ex debito legali*, soit à cause du danger de nécessité chez le pauvre, soit à cause du seul fait de l'existence du superflu chez le riche. Pour fixer le sens de l'expression *debitum legale*, il faudrait étudier les nombreux textes où elle est opposée au *debitum morale*. Il nous semble que parfois saint Thomas veut simplement dire : le *debitum legale* est une obligation stricte ; le *debitum morale* peut n'être qu'une convenance. Cette obligation stricte relève d'une loi, à savoir de la « loi » naturelle ou, si l'on veut, de cette « justice » naturelle qui fonde l'obligation de secourir son prochain (cf. *Bull.* I, nº 639). Il nous paraît donc assez hasardeux de fonder sur ce seul texte du maître toute une théorie sur le devoir de justice légale. O. L.

482. M. Grabmann. *Ungedruckte exegetische Schriften von Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts.* — Angelicum 20 (1943) 204-218.

Mgr G. complète avantageusement ce que l'on savait jusqu'ici des commentaires bibliques de trois dominicains du XIIIe siècle. Dans *Bâle Univ. B. III. 20*, après un commentaire anonyme sur les Proverbes (f. 1-94), on trouve le commentaire sur l'Ecclésiaste de Guillaume d'Antona (f. 94-114), successeur (en 1259-1260) de saint Thomas à la chaire des étrangers de Paris, suivi des commentaires de Jean de Varsy (régent à Paris en 1270) sur la Sagesse (f. 115-145), sur la Sagesse encore (f. 147-182) et sur le Cantique des Cantiques (f. 183-231). A Florence, Mgr G. a repéré des commentaires bibliques de Remi de Girolami. *Florence Laur. Conv. soppr. 362* conserve de lui un commentaire sur le Cantique des cantiques (f. 82-123). Un autre commentaire du même auteur sur le même livre se lit dans *Florence Laur. Conv. soppr. 516*, f. 221-226, précédé du commentaire sur le même livre du dominicain François Vilanazzi de Florence. Et dans *Florence Naz. G. IV. 936*, après de nombreux sermons de Remi de Girolami, commencent, f. 309, les prologues du même sur de nombreux livres de l'Écriture.

O. L.

483. A. Maier. *Nouvelles questions de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote.* — Revue philos. Louvain 44 (1946) 497-513.

Mlle M. vient de faire une intéressante trouvaille. Dans *Vat. Borgh. 114*, f. 15ra-18va, antérieur à 1323, elle a découvert 22 *Quaestiones supra secundum physicorum a magistro Segero reportatae* entièrement différentes de celles éditées par M. Ph. Delhaye (voir *Bull.* IV, nº 1754). Certaines d'entre elles traitent de la Providence. Mlle M. édite en 9 pages le texte des questions 1, 2, 9-13. Il s'agit bien de Siger de Brabant qui se montre encore très favorable au déterminisme absolu. Il y aurait avantage à ce que le texte nouvellement trouvé qui n'est pas long soit publié intégralement sans retard. H. P.

484. A. Maurer. « *Esse* » *and* « *Essentia* » *in the Metaphysics of Siger of Brabant.* — Mediaeval Studies 8 (1946) 68-86.

Le P. M. commence par rééditer d'une façon plus correcte une question de Siger de Brabant sur la distinction entre l'essence et l'existence tirée de son commentaire sur la Métaphysique. Il donne en regard les deux formes : *Clm 9559* et *Paris Nat. lat. 16297* (p. 69-74). Puis il analyse ce texte. Ici, Siger est avec Averroès, contre Avicenne et Albert le Grand, alors que dans les questions sur la Physique, éditées par M. Ph. Delhaye (voir *Bull.* IV, nº 1754) il suit Avicenne et Algazel. Ici, Siger rejette la distinction réelle. Dieu est acte pur, tandis que dans les créatures il y a potentialité. H. P.

485. A. Ricolfi. *Fra tenzioni ed enigmi dei « Fedeli d'Amore ».* — Nuova Rivista storica 25 (1941) 74-100.

Adoptant une fois de plus les idées bien connues de L. Valli, M. R. étudie les poésies d'un disciple de Guittone d'Arezzo, le florentin Monte Andrea. Quant à Guittone lui-même, il réaffirme la théorie déjà exposée ailleurs (voir *Bull.* IV, nos 1802 et 1805) suivant laquelle ce poète n'aurait jamais fait partie de la secte des Fidèles d'Amour, mais aurait tout au plus aspiré à y entrer.

H. B.

486. M. Grabmann. *Humberti de Prulliaco († 1298) O. Cist., Abbatis de Prulliaco, Quaestio de esse et essentia, utrum differant realiter vel secundum intentionem, cum introductione historica edita.* — Angelicum 17 (1940) 352-369.

Mgr G. rassemble ici ce que l'on sait sur la vie et les écrits de Humbert de Prully. Il considère comme authentiques, avec raison semble-t-il, les *Quaestiones diversarum opinionum cum propriis rationibus* attribuées à Humbert, conservées seulement dans *Erlangen Univ. 436*. Il en édite ici, p. 359-369, une question sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Humbert est très thomiste. L'ennemi visé est Henri de Gand et sa distinction intentionnelle. H. P.

XIVe s. **487.** M. Grajewski O. F. M. *Scotistic Bibliography of the Last Decade (1929-1939).* — Franciscan Studies 22 (1941) fasc. 1, p. 73-78 ; fasc. 2, p. 55-72 ; fasc. 3, p. 71-76 ; 23 (1942) 61-71, 158-173.

Le P. G. ne vise qu'à dresser une liste annotée des publications concernant Scot et le scotisme parues de 1929 à 1939. Il énumère les bibliographies antérieures qu'il continue. Il le fait suivant l'ordre alphabétique des auteurs et résume brièvement le contenu de leur travail.

Dans les noms et les mots étrangers, on rencontre un peu trop de fautes, rien de très grave, mais quand même. En outre, de légères inexactitudes font mauvaise impression et risqueraient à tort d'éveiller le doute. Malgré ces menues imperfections, la bibliographie très complète du P. G. rendra bien des services. Nous sommes heureux de constater, d'après les aveux de l'auteur, que ce *Bulletin* fut une de ses trois sources. H. P.

488. E. Junyent. *Repertorio de noticias sobre manuscritos catalanes entresecadas de algunos inventarios de la « Curia Fumada » de Vich.* — Analecta sacra Tarraconensia 16 (1943) 57-86.

J. Gudiol, conservateur du Musée épiscopal de Vich, fut un infatigable explorateur du très riche fonds d'archives notariales de cette ville, connu sous le nom de « Curia Fumada ». Parmi les notes laissées à sa mort, en 1931, se trouve un répertoire de 334 manuscrits extrait de toute une série d'inventaires s'échelonnant du XIVe au XVIe siècle. C'est ce catalogue, ordonné par matières, qu'édite M. J. Les descriptions sont sommaires, mais suffisantes dans la plupart des cas pour identifier l'ouvrage dont il s'agit. On y a ajouté l'indication de l'inventaire d'où la notice est tirée, sa date, le nom du propriétaire et sa qualité, lorsqu'elle est connue. Ces détails sont suggestifs : comme il s'agit de bibliothèques de simples particuliers, clercs et laïques, ils permettent de se faire une idée de ce qu'étaient les livres de chevet d'un homme un peu cultivé à cette époque. Dans la section philosophique, c'est la *Consolatio* de Boèce qui domine ; en théologie, ce sont surtout les traités pratiques, les *De vitiis et virtutibus* et, puisqu'on est en Catalogne, les ouvrages de François Eiximenis. H. B.

489. M. de Gandillac. *Tradition et développement de la mystique rhénane. Eckhart, Tauler, Seuse.* — Mélanges Science religieuse 3 (1946) 37-82.

M. de G. est peut-être, dans le monde érudit français, le mieux au courant de la spiritualité « rhénane » du XIVe siècle. Déjà nous avons signalé avec joie sa traduction excellente de Maître Eckhart (*Rech. Théol. anc. méd.* 13, 1946,

118). L'article présent esquisse la vie et la doctrine de Maître Eckhart (ou « l'exigence de l'absolu »), de Tauler (ou « les techniques du dépouillement ») et de Suso (ou « le chevalier de la Sagesse »). M. de G. s'attache à montrer, entre ces auteurs, la continuité de thèmes doctrinaux, spécifiques au point de pouvoir recevoir l'épithète de « rhénans » : « le dépassement nécessaire des images et des concepts, le rapt au moins momentané de la conscience réflexive, la définition du *Grund* comme pure simplicité et comme forteresse intérieure, la « surformation » de l'homme dans la Déité, la vanité des distinctions scolaires entre la grâce et la nature, le double néant de la créature et de l'Abîme divin, la valeur positive de la tentation et même du péché, cette liberté enfin qui est au delà du vouloir » (p. 76). F. V.

490. J. M. Castro y Calvo. *El arte de gobernar en las obras de Don Juan Manuel.* — Barcelona, Instituto superior de investigaciones científicas, Delegación de Barcelona, Instituto Antonio de Nebrija, 1945 ; in 8, 426 p. Pes. 45.

Don Juan Manuel (1282-1348), fils de l'infant don Manuel, prend une part active à la politique et aux guerres, sous les règnes de Sanche IV, Fernand IV et Alphonse XI. Il s'intéresse également aux arts et compose plusieurs ouvrages. Qu'il traite de l'État, de la religion, de la guerre ou de la chasse, toujours il manifeste un souci d'éduquer, un but didactique. Son seul ouvrage à caractère religieux, un traité sur l'Assomption, n'est pas étudié ici. La recherche des sources est rendue difficile du fait que don Juan Manuel cite rarement un auteur. On y retrouve l'influence de Platon, d'Aristote, de Cicéron, du *De regimine principum* de Gilles de Rome, de Raymond Lulle et d'auteurs espagnols. La seconde partie (p. 119-198) expose l'éducation des princes d'après les œuvres de don Juan Manuel. Éducation toute imprégnée de savoir humain et d'idéal chrétien, éducation morale, sociale, religieuse adaptée aux étapes successives de la vie du prince enfant, adolescent, homme. La troisième partie intitulée : évolution des idées sur l'éducation des princes à l'époque moderne, ne peut s'appeler étude doctrinale, mais plutôt anthologie de textes de vingt-quatre auteurs espagnols (ou auteurs dont l'œuvre fut traduite en espagnol), du XVe au XVIIe siècle. Il nous semble qu'en élargissant ainsi son étude, l'auteur devait rester forcément superficiel. Cette partie n'enrichit nullement notre connaissance de la pensée de don Juan Manuel et elle ne se justifie pas par l'influence exercée par lui étant donné que celle-ci ne se manifeste jamais. Si cette partie — plus de cent pages — est inattendue, l'appendice (p. 321-420) l'est encore davantage. On y publie une traduction espagnole, parue en 1764, de l'*Epitome rei militaris* de Vegetius. C'est faire beaucoup d'honneur à cet écrivain romain du Ve siècle, alors que dans l'étude des sources on lui consacre cinq lignes (p. 54). Quand plus de la moitié d'un volume est consacrée à des hors-d'œuvre, il serait utile d'en faire mention dans le titre. J. L.

491. *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counselling.* Edited from the Manuscripts with Introduction, Notes and Glossary by P. Hodgson (Early English Text Society, Orig. Series, 218). — London, H. Milford, 1944 ; in 8, LXXXVII-227 p. et 1 pl.

On sait que toutes les éditions récentes du *Cloud of Unknowing*, depuis celle de H. Collins en 1871, sont des adaptations en anglais moderne ou des traductions. Même l'édition de dom J. McCann (Londres, 1936), caractérisée par

un recours sérieux aux manuscrits, avait revêtu l'aspect pratique d'une édition accessible au grand public. C'est dire combien il faut être reconnaissant à Mlle P. H. de l'édition critique qu'elle a entreprise.

Celle-ci se fait apprécier par un soin extrême, qu'on décèle dans une présentation impeccable et dans une excellente introduction (sans doute la meilleure étude actuelle sur le *Cloud* et le *Book of Privy Counselling*), tout autant que dans l'édition elle-même et les notes qui lui font suite. L'introduction s'ouvre par la description des 17 mss anglais du *Cloud*, des 10 mss anglais du *Book of Privy Counselling*, des mss de la version de dom A. Baker et des 2 mss de la version latine. Mlle H. examine ensuite les relations qui unissent en trois familles les mss. anglais. Le texte de base qu'elle adopte pour son édition résulte d'une élimination des mss. de vocabulaire et d'orthographe modernisés, on interpolés. Restent ainsi *Londres Brit. Mus. Harley 674* et *Cambridge Univ. Kk VI, 26* (on remarquera que dom J. McCann n'avait pas attaché d'importance à *Harley 674*). Et parmi ces 2 mss, celui de Cambridge contient une série de sérieuses erreurs ou omissions ; ce qui explique le choix définitif de *Harley 674* (début XVe siècle). Par ailleurs une étude approfondie de la langue des différents mss (voyelles, consonnes, formes grammaticales, vocabulaire) mène à la conclusion que « la langue de *Harley 674* est la plus régulière ». Ce qui permet à nouveau d'y voir le texte le plus proche de l'auteur. Le dialecte est celui du Midland oriental, avec peu d'influences hétérogènes. Plusieurs autres mss manifestent une langue plus tardive (fin XVe s.) ou une influence nordique.

L'introduction analyse ensuite la doctrine du *Cloud* et du *Book of Privy Counselling*. Mlle H. y voit la trace du mysticisme du XIVe s., épuré de certaines tendances panthéistes qu'on y découvre parfois. Les sources révèlent aussi le souci d'orthodoxie : le Pseudo-Denys, S. Augustin, le *De adhaerendo Deo* et d'autres témoins de la tradition. Les emprunts directs les plus notables sont faits au *Beniamin minor* de Richard de Saint-Victor. Quant à l'auteur des deux traités, il est certainement le même. Mlle H. ajoute qu'il était prêtre, vécut dans le Midland N.-E. et dans la deuxième moitié du XIVe siècle.

Nous regrettons vivement que Mlle H. n'a pas mis à profit son contact avec les manuscrits pour publier les autres écrits apparentés au *Cloud*, d'après la tradition manuscrite elle-même, et pour démêler leurs relations avec ceux qu'elle a retenus ici. F. V.

492. W. Ullmann. The Medieval Idea of Law as represented by Lucas de Penna. A Study in Fourteenth-Century Legal Scholarship. — London, Methuen, 1946 ; in 8, xxxix-220 p. Sh. 20.

Luc de Penna, né vers 1320, étudie le droit civil à Naples. Il remplit des charges judiciaires et peu de temps avant sa mort, survenue vers 1390, il fut au service de la Curie romaine. Son œuvre principale, le *Tres libri Codicis* (c. X-XII) est plus qu'un simple commentaire du Code, il contient un exposé complet des principes fondamentaux du droit et des règles juridiques connexes, que M. U. étudie systématiquement sous forme d'un traité *de legibus*. Fondement et nature de la loi, droit coutumier, effets de la loi, protection de la loi par le pouvoir judiciaire, notion de crime et conceptions sociales et politiques. Ce travail gagne en intérêt du fait que l'auteur rapproche et compare les idées de Luc de Penna avec celles des post-glossateurs contemporains. Il aurait été intéressant de les comparer avec les théories de Marsile de Padoue que Luc de Penna ne cite jamais et que M. U. passe entièrement sous silence.

Les sources principales sont, en plus d'Aristote, de Boèce et de Cicéron, saint

Augustin et saint Thomas. Jean de Salisbury exerce une forte influence ainsi que les grands canonistes et juristes de l'époque. Notons quelques points particuliers. La théorie de la loi chez Luc de Penna se distingue par l'emploi par un juriste du principe théologique de la foi surnaturelle de l'homme. Signalons l'étude sur l'équité. Le droit coutumier n'acquiert pas sa force obligatoire uniquement du consentement du peuple mais il requiert — comme tout contrat — un consentement actif du Prince. Luc de Penna reconnaît le droit ecclésiastique mais quand l'utilité publique est en jeu — mariage, biens temporels, exemption de taxe — le droit civil prend le pas. Le principe d'universalité du droit romain règle les rapports avec le droit lombard. A l'encontre des canonistes, Luc de Penna affirme qu'il faut juger *secundum conscientiam et non secundum allegata et probata*.

M. U. nous a donné une étude très nuancée et fort complète de la pensée de Luc de Penna. J. L.

493. *Middle English Sermons.* Edited from British Museum MS. Royal 18 B. XXIII by W. O. Ross (Early English Text Society, Orig. Series, 209). — London, H. Milford, 1940 ; in 8, LXVI-396 p. et 1 pl. Sh. 30.

Ces 51 sermons anglais, inédits jusqu'à présent, proviennent du ms. *Londres Brit. Museum Royal 18 B. 23* (f. 51^r-156^v et 166^r-173^v). M. R. décrit dans une introduction soignée ce manuscrit, dont certaines parties ont déjà été éditées. Ces sermons anglais paraissent destinés à un public laïc, et on peut se demander si tous ont été prononcés avant d'être réunis. A part trois sermons provenant du *Festial* de John Myrc (avant 1415) et un autre prêché par Thomas Wimbledon en 1388-89, déjà édités et non reproduits ici, tous sont anonymes. D'après des critères, surtout internes, M. R. décèle seulement six petites collections, qui seraient chacune de la même main. Cependant l'examen de la langue (Midland S.-O., région d'Oxford) manifeste peu de variations, sauf une certaine fréquence de formes nordiques dans la seconde moitié du recueil. Quant à la date, il ressort de ce qui a été dit que chaque sermon du groupe constitue un problème nouveau ; d'une façon générale, plusieurs indices les situent durant la période du Grand Schisme (1378-1417). La collection comme telle se place au milieu du XVe siècle ; elle dut être copiée ou même recopiée avant de parvenir dans le manuscrit actuel.

M. R. a recherché avec soin les jours de l'année liturgique où ils furent prononcés. Leurs construction révèle que plus de la moitié appartiennent au genre « moderne » ou « universitaire », par opposition au genre « ancien » hérité des homélies patristiques. M. R. examine enfin le contenu des sermons (peu ascétique, théologie simple, narrations, observations de la vie) et leurs sources (saint Augustin, saint Bernard, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire et saint Jérôme, quelques classiques païen, la *Glossa ordinaria* — que M. R. continue d'attribuer à tort à Walafrid Strabon — quelques autres plus occasionnels). Des notes et un lexique suivent l'édition proprement dite. F. V.

494. G. U. YULE. *The Statistical Study of Literary Vocabulary.* — Cambridge, University Press, 1944 ; in 8, IX-306 p. Sh. 25.

M. Y. est avant tout statisticien, mais il s'est attaché depuis 1938 à appliquer les méthodes de sa spécialité au problème de l'*Imitation*. C'est celui-ci qui forme en somme le fond du livre, malgré un titre plus vaste. M. Y. ne voit pas de raison

sérieuse de douter de l'attribution à Thomas a Kempis, mais il a voulu se rendre compte par une voie en somme assez inattendue, du bien fondé de cette attribution. Une grande partie de son livre est consacrée à l'exposé de sa méthode de travail. Nous ne pouvons songer à la résumer dans ce *Bulletin* de théologie. Disons seulement qu'elle se base foncièrement sur l'examen de la fréquence selon laquelle noms, verbes, adjectifs etc. d'un auteur donné se retrouvent dans ses œuvres. Compte tenu des erreurs — toute loi statistique correcte les prévoit — il y a là un critère qui permet de découvrir certaines particularités d'un auteur, et même ce que M. Y. appelle sa « caractéristique » (K), fonction mathématique du nombre total des mots de la classe envisagée (noms, verbes...) dans le texte donné et des nombres exprimant combien de fois s'y retrouvent les mots en question. Certains exemples, choisis dans la littérature ancienne et moderne, guident le lecteur dans un exposé technique et minutieux.

Or, appliquée aux 8225 noms de l'*Imitation* et à des extraits d'une importance à peu près égale de Thomas a Kempis et de Gerson, la méthode statistique de M. Y. illustre ce résultat très intéressant que les chiffres de l'*Imitation* sont constamment plus proches de Thomas que de Gerson. Si l'on considère même les « minor works » de Thomas, œuvres de peu d'étendue et qui se prêtent mieux au travail statistique, la « caractéristique » se montre encore plus proche de Thomas. M. Y. a facile à conclure que « les faits paraissent tous en faveur de Thomas contre Gerson » (p. 238).

Retenons avec soin ce témoignage non négligeable. Nous regrettons seulement que M. Y. n'ait pas distingué entre les quatre livres de l'*Imitation* : on sait en effet que leurs vocabulaires et leurs thèmes sont assez différents (cf. P. DEBONGNIE, *Les thèmes de l'Imitation*, dans *Revue Hist. ecclés.* 36, 1940, 289-344). Mais c'eût été sans doute trop réduire la base du travail et augmenter la probabilité d'erreur, puisque la part d'erreur de toute loi statistique est en fonction inverse du nombre des cas envisagés. F. V.

495. G. U. YULE. *Cumulative Sampling : A Speculation as to what Happens in Copying Manuscripts.* — Journal of the Royal Statistical Society 109, I (1946) 44-52.

On sait que P. Puyol avait divisé les manuscrits de l'*Imitation* en deux classes : italienne (A) et transalpine (B), la première étant supposée, par l'examen des variantes, antérieure à la seconde. M. Y. décèle dans sa façon de raisonner le postulat que « si A est la classe primitive, il y aura plus de leçons A dans B que de leçons B dans A ». Postulat statistique dont M. Y. conteste la valeur. Il est d'ailleurs convaincu de l'antériorité de la classe transalpine, comme le montrera un ouvrage en voie d'achèvement, et de l'inadéquate répartition des manuscrits en ces deux classes. L'article actuel se borne à étudier par le calcul des probabilités le passage d'un texte d'une classe primitive A à une classe finale Z par voie de copies successives, en fonction du coefficient de négligence des copistes. Espérons que le travail définitif apportera autant de lumière dans ce nouveau problème que celui qui résolut statistiquement la question de l'auteur de l'*Imitation* (voir *Bull.* V, n° 494). F. V.

xv[e] s. **496.** V. BELTRÁN DE HEREDIA O. P. *Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela Salmantina, siglos XV-XVII, conservados en España y en el estranjero.* — Revisto españ. Teología 3 (1943) 59-88.

Grâce à sa longue fréquentation et à sa parfaite connaissance de l'héritage littéraire laissé par les théologiens de Salamanque, le P. B. peut tracer dans cette conférence le vaste et judicieux programme d'un catalogue où seraient inventoriés tous les manuscrits théologiques se rattachant à la célèbre école. Le terrain est déjà en partie déblayé par maints travaux de valeur ; il suffirait de les coordonner et de les compléter systématiquement.

Le P. B. entend ici l'école de Salamanque au sens large, aussi bien dans l'espace que dans le temps, c'est-à-dire non seulement la période de pleine efflorescence au XVIe siècle, à partir de François de Vitoria, mais dès les débuts de l'antique académie, dans les premières décades du XVe siècle, jusque bien avant dans le XVIIe, dans toutes les universités — surtout castillanes — où s'était largement répandue l'influence de Salamanque. Il détermine d'abord les règles à suivre dans la classification et l'estimation des manuscrits en apprenant à distinguer parmi ceux-ci trois classes de très inégale valeur : manuscrits académiques (cours de professeurs ou cahiers d'élèves), extra-académiques et mixtes. Dans la détermination de l'auteur ou de la date d'un cours, il montre quelles ressources on peut tirer, à côté des indications du manuscrit lui-même, des programmes des cours et des registres des visites régulières de chaque chaire par le recteur ou le doyen de la faculté. Il passe ensuite en revue les nombreuses bibliothèques de la péninsule intéressantes à cet égard, soulignant en quelques mots l'importance du dépôt. Ce qui a trait ensuite aux bibliothèques étrangères reste très sommaire et aurait besoin d'être complété. Une dernière partie énumère tous les éléments que devrait comporter la description de ces manuscrits.

On ne peut que souhaiter voir ce discours susciter la réalisation prochaine d'une telle entreprise, suivant la sage méthode préconisée ici. H. B.

497. A. COMBES. *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle* (Études de philosophie médiévale, 32). — Paris, J. Vrin, 1942 ; in 8, 665 p. Fr. 250.

Un ouvrage de A. COVILLE, *Gontier et Pierre Col et l'humanisme en France au temps de Charles VI*, Paris, 1934 (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 8, 1936, 219-220) fait allusion à plusieurs reprises à des lettres et à un traité adressés par un prétendu précurseur de l'humanisme au XVe siècle, Jean de Montreuil (v. 1354-1418), secrétaire de Charles VI et prévôt de Lille, au chancelier de Notre-Dame de Paris, Jean Gerson. L'examen des sources de Coville (p. 23-207) mène à la double conclusion qu'« il n'ouvre à l'histoire de Gerson que de fausses pistes » quand il est personnel, et que pour le reste il dépend de la thèse de A. THOMAS, *De Ioannis de Montserolio vita et operibus*, Paris, 1883. Or celle-ci affirme l'existence de cinq lettres de Jean de Montreuil à Gerson, et c'est d'elles que Thomas a tiré la thèse de Jean de Montreuil premier humaniste français. Comme l'écrivait G. Lanson, à la suite de Thomas, « déjà sa culture est toute païenne, et jusque dans une lettre au pape sur les maux de l'Église, il ne trouve à citer que Térence, au grand scandale du pieux Gerson ».

Thèse dont A. Thomas négligea de donner des preuves suffisantes. L'adhésion presque sans réserve de la Sorbonne lors de la soutenance et le suffrage favorable des historiens postérieurs ne résistent pas à l'examen sérieux des textes (M. C. a vu de près le ms. *Paris Nat. lat. 13062* contenant les lettres et a corrigé en plusieurs points le texte édité par E. MARTÈNE et U. DURAND, *Amplissima collectio*, t. II). Le mot *cancellaria* qu'on trouve dans la lettre *Suas paucorum* ne peut servir à désigner, ainsi que l'avait cru Thomas, Gerson comme destinataire ; il

signifie, ici comme ailleurs dans le même ms., la tâche ou l'office de correcteur. Des quatre autres lettres du ms., que Thomas croyait adressées au même destinataire que *Suas francorum*, et que M. C. examine et publie (certaines étaient inédites), les trois *Affectum qualemcumque, Meae an fuerit* et *Vestrae sollicitudinis* paraissaient plutôt dirigées « vers des personnages beaucoup plus haut placés dans la hiérarchie ecclésiastique » que Gerson (p. 338). Et la dernière, *Nunc demum*, dont l'examen occupe le tiers de l'ouvrage (p. 339-547), n'a certainement pas été adressée à Gerson, comme le montre une comparaison minutieuse avec les autres lettres de Jean de Montreuil et avec la doctrine ecclésiastique de Gerson (nous sommes en plein Grand Schisme). Dans ces conditions, rien n'autorise désormais à considérer davantage Gerson comme correspondant de la première des lettres, *Suas paucorum*. Complétant son enquête, M. C. écarte semblablement Gerson comme destinataire des lettres LIV et LVII de l'*Amplissima collectio*, que M. C.-F. Ward lui croyait adressées (*The Epistles on the Roman of the Rose and Other Documents in the Debate*, Chicago, 1911). Par ailleurs, Jean de Montreuil a jugé Gerson dans sa lettre *Etsi nil prosit*, à Nicolas de Clamanges : admiration pour « un artisan irréprochable de l'unité de l'Église » (p. 577). Et la lettre *Qui tam multa*, à Guillaume Fillastre, parle en termes analogues.

Tout cela ne signifie pas l'inexistence de rapports entre Jean de Montreuil et Gerson. Mais la critique des arguments de Thomas impose de nier l'opposition qu'il a cru découvrir entre l'humaniste et le théologien. Par surcroît, la fidélité de Jean de Montreuil aux sources chrétiennes et ses aspirations à l'unité de l'Église achèvent de donner à cet ouvrage monumental et interminable la valeur d'une « contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie ». Regrettons toutefois que M. C. prenne l'habitude de consacrer 700 pages à des questions d'intérêt pratiquement nul, sauf aux yeux de quelques spécialistes. Démontrer que Jean de Montreuil admirait Gerson pouvait se faire en un bon article, tandis que cette quatrième *Etude gersonienne* nous paraît un peu longue.

Ajoutons que le volume comporte encore en appendice une *Table de concordance des Lettres* entre le ms. *13062* et l'*Amplissima collectio*, l'édition de la lettre écrite en 1404 par Benoît XIII à l'université de Paris d'après *Paris Nat. nouv. acq. lat. 1793* (f. 183v-184r), et celle de la lettre *Coegit* de Nicolas de Clamanges, d'après *Paris Nat. Lat. 3132 A* (f. 10v-11v), *13060* (f. 163v-165r) et *18129* (f. 9v-10v). F. V.

498. A. Combes. *Gerson et la naissance de l'humanisme. Note sur les rapports de l'histoire doctrinale et de l'histoire littéraire.* — Revue Moyen Age latin 1(1945) 259-284.

Cette sixième *Étude gersonienne* de M. C. résume la quatrième, consacrée à Jean de Montreuil et au chancelier Gerson (voir *Bull.* V, n° 497). F. V.

499. A. Combes. *Gerson et Pomerius. La critique gersonienne de l'« Ornatus spiritualium nuptiarum » et la sincérité du premier biographe de Ruysbroeck, Henri Uten Bogaerde ou Pomarius.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 14 (1943-45) 395-590.

Ces 200 pages sont le début d'une cinquième *Étude gersonienne*. Elles ne font grâce au lecteur d'aucun des méandres ni d'aucune des réflexions où M. C. s'est laissé emporter au cours de ses recherches. Elles n'abordent que la question du crédit à accorder au biographe de Ruysbroeck, Pomerius ou Henri Uten Bogaerde (1382-1479), notamment quand, au chapitre VII de la *Vita*, il met en

cause Gerson. Les études de P. O' Sheridan, déjà anciennes d'une trentaine d'années, occupent la presque totalité de cet article. O' Sheridan croyait que Pomerius n'était qu'un « menteur fieffé », en particulier au chapitre VII où il accusait Gerson d'avoir considéré l'*Ornatus* comme *suspectum de haeresi*, avant d'être revenu à de meilleurs sentiments. On soupçonne que M. C. ne partage pas le pessimisme d'O' Sheridan et que ses études le mèneront à des résultats nouveaux sur la véracité de Pomerius. F. V.

500. A. COMBES. *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson.* T. I. *Introduction critique et dossier documentaire* (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 4). — Paris, J. Vrin, 1945 ; in 8, 902 p. Fr. 750.

Ces 900 pages ne sont que l'introduction d'une septième *Étude gersonienne*, « bref *Essai* » (*sic*) — que sera donc le travail achevé ? — sur cette question troublante que fut le jugement de Gerson sur Ruysbroek. Nous ne donnerons ici avec quelque détail que la liste des pièces, parfois inédites, publiées d'après les manuscrits et versées par M. C. au « dossier documentaire » (p. 589-878). Au préalable, l'« introduction critique » fournit au lecteur tout ce qui, de près ou de loin, peut intéresser la justification du choix de ces 30 pièces, la description de leurs 34 manuscrits et de leurs éditions, la discussion serrée de leur authenticité, de leur intégrité et surtout de leur chronologie (nous donnerons plus bas les conclusions de M. C. sur ce point). Sauf indications contraires, les références manuscrites que nous allons reproduire se feront à des manuscrits soit de *Bruxelles Bibliothèque royale* (= *Br.*), soit de *Paris Nationale Lat.* (= *Nat.*) ou *Mazarine* (= *Maz.*). Ajoutons dès maintenant qu'un des mss principaux paraît être à M. C. *Br. 4935-43* (= A) et que nous omettons de signaler de quels mss proviennent les variantes.

D'abord l'objet du débat : la lettre-préface de Guillaume Jordaens (A, f. 59) et le troisième livre du *De ornatu spiritualium nuptiarum* (A, f. 152v-159r), que Gerson n'a lu qu'en latin (p. 49-65). A situer l'un et l'autre vers 1358-60.

Vient ensuite la première critique gersonienne, dans l'*Epistola I ad fratrem Bartholomaeum* (A, f. 160r-165v), que M. C. date entre le 21 décembre 1398 et le 26 mars 1399. L'« évolution spontanée » de cette critique se décèle dans le sermon *A Deo exivit* pour le Jeudi saint de 1399 (*Paris Arsenal 523*, f. 59r-61r) ; dans les *Notulae super quaedam verba Dionysii*, vers 1400 (*Nat. 14905*, f. 273r) ; dans l'*Annotatio doctorum*, vers 1402-03 (*Nat. 14905*, f. 104v) ; et dans la 41e *Consideratio* de la *Theologia mystica*, en 1407-08 au plus tard (*Nat. 3125*, f. 172v-173v).

La réaction de Groenendael ne se fit pas attendre. On la décèle déjà entre 1400 et 1405 dans l'anonyme *Epistola de caritate* (A, f. 186r-190v), ensuite dans la *Commendatio libri fratris Ruusbroec* (même date ; *Utrecht Univ. 79*, p. 214-228) et la première rédaction inédite de l'*Epistola responsalis* de Jean de Schoonhoven (début 1408 ; A, f. 166r-185v).

Une seconde critique gersonienne de Ruysbroeck se lit dans l'*Epistola II ad Bartholomaeum* (2e trimestre de 1408 ; *Maz. 921*, f. 114v-122v). Après cette riposte, le dossier s'enrichit encore de l'inédit *Sermo capitularis* de Jean de Schoonhoven à Windesheim en 1413 (*Br. 15129*, f. 219v-221r) et d'autres documents provenant de Gerson et de son milieu. Tels le *De probatione spirituum* de Gerson (en 1415 ; *Nat. 17488*, f. 146r), son *Sermo in die Pentecostes* de 1416 (*Maz. 940*, f. 22v-25r), la deuxième édition en 1422 (ceci est une découverte de M. C.) de l'*Annotatio doctorum* (*Nat. 3126*, f. 184r) et de la *Theologia Mystica*

(*Consid. 41a*, *ibid.* 173v), l'*Annotatio opusculorum* du célestin Jean Gerson en 1423 (d'après l'édition E. du Pin) et sa deuxième édition — découverte de M. C. — en 1434 (?), d'après *Nat. 14904*, f. 53v-57r. Enfin, divers autres écrits de Gerson : *Aliqua notanda super doctrina Hubertini* (de Casale, 1425 ; *Nat. 17488*, f. 169v-171v), les *Tractatus* sur la Cantique (1423-27 ; *Nat. 14905*, f. 126 et 134), l'*Epistola* sur les lectures des moines (1426 ; *Nat. 3126*, f. 129), le *De concordia metaphysicae* (1426 ; *Nat. 17488*, f. 356v-357v), le *Collectorium super Magnificat* (1426-28 ; *Nat. 3125*, f. 349, 354r-355r, 293r et 298r), l'*Anagogicum* (1428 ; *Nat. 14905*, f. 249v), le troisième état de l'*Annotatio* et le dernier de la *Theologia mystica* (1429 ? *Maz. 944*, f. 53v).

Il y a en tout cela une somme considérable de solutions à des questions, parfois ténues, parfois plus importantes. Signalons les discussions pour les dates douteuses de l'*Epistola responsalis* de Schoonhoven, de la préface du *De ornatu*, de la *Commendatio dictorum fratris Ruusbroec* de Schoonhoven et de l'anonyme *De caritate*. Ajoutons que des notes abondantes au bas de l'édition critique servent à donner les variantes des mss, à éclaircir les problèmes historiques et critiques que pose le texte et à démêler les sources. La typographie met en évidence les passages originaux (romain), les citations (italique ou espacement), les passages litigieux ou variant d'une édition à l'autre (petites capitales).

F. V.

501. G. Frénaud. *CR de A. Combes, Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson, t. I* (voir *Bull.* V, nº 500). — Revue Histoire ecclés. 41 (1946) 501-506.

Complète la documentation manuscrite de M. C. Il s'agit des mss *Rome Vat. lat. 1041* et *10468*. Tous deux contiennent la *Theologia mystica*. Le premier contient en outre l'*Annotatio doctorum* et le *De Ornatu*. Quelques autres méprises sont relevées.

F. V.

502. J. Chatillon. *CR de A. Combes, Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson, t. I* (voir *Bull.* V, nº 500). — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 363-374.

Formule quelques réserves, exemples à l'appui, sur la méthode de M. C.

F. V.

503. A. Combes. *Études gersoniennes.* VIII. *Sur la date des Sermons universitaires de Gerson pour la fête du Jeudi-Saint.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 15 (1946) 331-482.

Une lettre de deux pages adressée par M. L. Mourin à M. C. lui démontra que le sermon de Gerson *A Deo exivit* pour le Jeudi saint ne fut pas prononcé le 26 mars 1399, comme il l'avait admis dans son *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I, p. 368-372 (voir *Bull.* V, nº 500), mais bien le 23 mars 1402. M. C., en 150 pages de sa manière, a repris l'examen du problème, en élargissant la question à tous les sermons du Jeudi saint. Le sermon *A Deo exivit*, 4e document du *Dossier documentaire* de l'*Essai*, serait à situer, conclut M. C. surtout pour des raisons de critique interne, en 1399 ou 1401, mais non en 1402, 1399 restant la date la plus probable. Les autres seraient à disposer à partir de 1395, 96 ou 97 en une série interrompue seulement en 1400. Si *A Deo exivit* date de 1401, l'ordre des documents classés dans l'*Essai* est à revoir.

F. V.

504. R. Creytens O. P. *Raphaël de Pornaxio O. P. auteur du « De potestate papae et concilii generalis » faussement attribué à Jean de Torquemada O. P.* — Archivum Fratrum Praedic. 13 (1943) 108-137.

Le *Tractatus notabilis de potestate papae et concilii generalis* dont il est ici question, n'est pas à confondre avec le *De pontificis maximi conciliique generalis auctoritate ad Basileensium oratorem,* qui est de Jean de Torquemada, mais que J. Quétif-J. Echard signalent comme une seconde édition du premier. Le P. C. prouve d'abord que le traité n'est pas de Torquemada. La tradition manuscrite est en majorité anonyme et, des six manuscrits portant une attribution, un seul cite Torquemada. Mais sa thèse se base surtout sur un argument historique tiré de la troisième partie du traité et sur un argument doctrinal tiré des théories de l'auteur, diamétralement opposées à celles de Torquemada. Le traité est à attribuer à Raphaël de Pornaxio. En effet le *Vat. lat. 4131* et la critique interne fournissent la preuve qu'il est du même auteur que la question *Utrum papa cum cardinalibus* c'est-à-dire Raphaël de Pornaxio. J. L.

505. *The Book of Margery Kempe.* The Text from the unique MS. owned by W. Butler-Bowdon. Vol. I. Edited by S. B. Meech and H. E. Allen (Early English Text Society, Orig. Series, 212). — London, H. Milford, 1940 ; in 8, LXVIII-441 p. et 1 pl. Sh. 20.

On sait qu'en 1934 Mlle H. E. Allen fit connaître l'unique manuscrit du *Book of Margery Kempe,* récit autobiographique écrit en 1436 et 1438 par une mystique peu commune et dont le cas paraît devoir intéresser moins le théologien que le psychiâtre. Le manuscrit est la possession du colonel W. Butler-Bowdon. Celui-ci en a publié en 1936 une adaptation en anglais moderne (Londres, J. Cape ; in 8, XIV-380 p. Cf. résumé dans *Vie spirituelle* 55, 1938, suppl. [60]-[63]). M. M. en a entrepris l'édition critique. Il l'a faite avec soin, quoiqu'on puisse regretter un certain manque de suite dans les nombreux appendices, addenda et notes qui entourent le texte, et même dans l'introduction. Celle-ci commence un peu abruptement par l'examen de la langue. Comparées à celle d'autres écrits originaires de Lynn, la ville natale de Margery, et à peu près de la même époque, la « phonologie » révèle une correspondance étroite, mais la morphologie accuse quelques divergences. La description du manuscrit fait suite. L'examen paléographique le situe vers 1440-1450.

Une longue *Prefatory Note* de Mlle A., suivie d'*Addenda,* explique au lecteur combien Margery est originale dans la tradition spirituelle importée du continent en Angleterre à la fin du moyen âge (elle se propose de publier dans un tome II, à côté d'une « synthèse de Margery comme mystique et comme femme », de larges témoignages de cette importation : traductions anglaises de sainte Brigitte, de sainte Mechtilde, de sainte Catherine de Sienne). Mlle A. rattacherait plutôt Margery à un courant « féministe », dont elle nous promet l'histoire pour le même tome II, et dont quelque idée peut déjà se dégager de deux *Appendices* du tome I.

L'édition est suivie de *Notes* par M. M. Celui-ci publie encore en appendice une lettre pontificale mutilée, contenue à la fin du manuscrit et qu'on peut lire intégralement dans *Vat. Reg. 365,* f. 228 ; les extraits du *Book* imprimés en 1501 par Wynkyn de Worde (*Cambridge Univ. Sel. 5,27*) ; quelques documents, inédits en général, intéressants la vie de Margery, et un lexique destiné à faciliter sa lecture. F. V.

506. N. Törnqvist. *Ein Denkmal der Devotio Moderna aus der Stiftsbibliothek zu Strängnäs.* — Strängnäs (Suède), Strengnäs Tidnings Tryckeri, 1946 ; in 8, 95 p. et 2 pl.

A la fin de la guerre de Trente Ans, de nombreux livres et manuscrits des bibliothèques allemandes passèrent en Suède. C'est ainsi que la ville de Strängnäs possède un manuscrit dit *Batavum*, écrit en néerlandais médiéval, et c'est lui que M. T. décrit avec soin, pour en publier ensuite quelques extraits choisis parmi les nombreuses prières et méditations qu'il contient.

M. T. s'efforce dans l'introduction de situer et de dater ce manuscrit. Un calendrier fragmentaire et des litanies des saints s'accordent, par leurs particularités, avec un examen de la langue et la comparaison à d'autres manuscrits pour localiser le *Batavum* dans le diocèse d'Utrecht, et plus précisément aux environs de Deventer. La date semble être le milieu du XVe siècle. Tout cela concourt à voir ici un représentant de la *Devotio moderna*. M. T. propose comme hypothèse qu'il provient du monastère féminin de Diepenveen.

Regrettons que M. T. n'ait pas publié le manuscrit en entier : il aurait rendu un service signalé aux chercheurs qu'intéresse la spiritualité des Pays-Bas, même s'ils suspendent leur adhésion aux conclusions que nous venons de dire. Enfin, il nous a semblé que M. T. n'a pas une connaissance personnelle et de première main de la *Devotio moderna*, comme en font foi certaines lacunes graves de la bibliographie. F. V.

507. Rodrigo Sánchez de Arevalo. *Suma de la política.* Edición y estudio de J. Beneyto Pérez (Publicationes del Seminario de historia de las doctrines políticas, 2). — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto « Francisco de Vitoria », 1944 ; in 8, 139 p. Pes. 15.

L'« estudio » est une très sommaire introduction. Pour la biographie on renvoie simplement au travail du P. T. Toni (voir *Bull.* III, nº 614) ; pour les sources on s'arrête à une simple énumération des auteurs et des citations. M. B. résume la doctrine de la *Suma*. La première partie traite de la fondation et de la défense de la cité, la seconde de la structure politique proprement dite. La cité est un corps mystique dans lequel on distingue quatre membres. Le prince en est la tête. Ses pouvoirs sont délimités et ses devoirs accentués. Les autres membres sont : les conseils, les pouvoirs judiciaires et le peuple. L'édition reproduit le texte du manuscrit *Madrid Nac. 1221.*

Document fondamental pour l'étude des doctrines politiques de l'époque. J. L.

508. M. Giménez Fernàndez. *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a las Indias* (Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de la Universidad de Sevilla, 3). — Sevilla, 1944 ; in 8, XVI-257 p. Pes. 25.

Examen et appréciations des cinq Lettres apostoliques d'Alexandre VI concédées aux Rois catholiques en 1493 après le premier voyage de Christophe Colomb. Dès l'introduction l'auteur nous avertit que sa thèse s'oppose diamétralement à toutes les interprétations antérieures. L'ambiance : à la curie d'Alexandre VI règne un désordre parfait, aucune garantie quant à l'exactitude de

rédaction, de datation, d'expédition des documents, trafic immoral de Lettres apostoliques ; à la Chancellerie espagnole, situation aussi suspecte. Les personnages : Alexandre VI s'occupe plus de ses affaires temporelles que du bien spirituel, et ces documents ne doivent pas être étudiés d'après leurs idées théologiques mais en fonction du but politique qui anime chaque acte du pape ; Ferdinand V et la reine Isabelle pensent moins à la propagation de la foi qu'au monopole économique ; aux Antilles, B. Boil, n'a rien d'un missionnaire, mais tout d'un agent secret. Le but poursuivi par le roi d'Espagne, — corrupteur machiavélique qui cherche à s'enrichir et à dominer le Portugal, — cadre d'ailleurs fort bien avec celui du « simoniaque » Alexandre VI, qui y voit un moyen de protéger son fils, Jean, duc de Gandie. Les lettres privées du roi d'Espagne, de Colomb et autres viennent confirmer cette interprétation. Les Bulles de 1493 ne sont que des armes qui serviraient à écarter tout obstacle qui viendrait éventuellement entraver l'emprise politique et les bénéfices économiques de l'Espagne. En retour, le pape est assuré du soutien de l'Espagne dans la poursuite des buts politiques et économiques en faveur de ses fils. Notons le chapitre très intéressant sur la classification canonique des Lettres apostoliques. Mais ici encore des conclusions extrêmes : tous les documents de 1493 sont nuls pour cause d'*obreptio*. Le dernier chapitre reprend et réfute toutes les interprétations antérieures. En appendice l'auteur édite les Bulles, des lettres et le traité de Tordesillas.

Nous aimerions voir reprendre l'étude de toutes les données historiques et de toutes les précisions juridiques accumulées ici par la large érudition de M. G. dans un esprit critique plus serein et plus soucieux de nuances. N'y aurait-il eu chez Alexandre VI, chez Ferdinand V et Isabelle que machiavélisme, simonie, duplicité et politique de bas étage ? J. L.

509. C. Bayle S. J. *Las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a las Indias.* — Razón y Fe 132 (1945) 435-443.

510. M. Gimenez Fernandez. *Algo mas sobre las Bulas Alejandrinas.* — Anales de la Universidad Hispalense 8 (1945) 3-20.

511. C. Bayle S. J. *Algo mas sobre las Bulas Alejandrinas.* — Razón y Fe 134 (1946) 226-239.

Tout en reconnaissant les résultats positifs acquis par l'étude de M. Gimenez Fernandez, le P. B. s'oppose énergiquement à ses conclusions générales. On ne peut nier le but religieux des Bulles d'Alexandre VI, ni celui des princes espagnols et des missionnaires. Les textes nombreux en témoignent. De plus le caractère simoniaque des documents pontificaux est inadmissible. La réponse de M. G. F. n'apporte aucun élément nouveau. La réplique du P. B. clôt, sans doute, ce débat qui risquerait sinon de sortir des sphères sereines de la critique historique. J. L.

512. F. Elías de Tejada. *Diego Lopes Rebelo, nuestro mas antiguo tratadista en derecho político.* — Revista de Estudios políticos 14 (1946) 163-179.

Jacques Lopez Rebello († 1498), maître ès arts et bachelier en théologie de l'Université de Paris, composa un *Liber de republica*, qu'il dédia au roi de Portugal, don Manuel, auprès duquel il avait rempli les fonctions de chapelain et de précepteur.

M. E. analyse cette œuvre, éditée à Paris vers 1497. A côté d'un exposé des

vertus nécessaires au prince, Lopez se fait le défenseur d'une monarchie tempérée, s'opposant aux idées de tyrannie qu'allait répandre le machiavélisme. M. E. le situe brièvement dans les courants médiévaux et distingue dans sa pensée l'influence de la scolastique primitive et celle d'Aristote. On eût aimé une comparaison plus poussée avec les nombreux « Miroirs du prince » similaires du moyen âge, étudiés récemment par W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938 (voir *Bull.* IV, n° 1022).

Signalons qu'un exemplaire de cet incunable assez rare se conserve en Belgique à l'abbaye d'Averbode. H. B.

513. B. SPAAPEN S. J. *Een verklaring van het Hooglied uit het oude Gelder.* — Ons geestelijk Erf 1945, II, 83-172.

Un manuscrit de la fin du XVe siècle, conservé à la Trappe de Westmalle (cote *Liturgia A 15*) contient un commentaire anonyme du Cantique, parmi d'autres textes religieux et d'édification. Le ms. provient sans doute d'un couvent de Brigittines des environs de Clèves. Le commentaire du Cantique occupe les pages 242b à 323a et constitue la section la plus importante du recueil. C'est ce traité que le P. S. publie ici. Il a voulu en faciliter la lecture en analysant au préalable sa langue et son contenu. Ainsi la première impression d'obscurité s'effacera, et la simplicité de l'œuvre se dégagera, dans sa description du pèlerinage de l'âme vers Dieu empruntée aux chapitres du livre inspiré. F. V.

XVIe s. **514.** R. LEBÈGUE. *La « République » de Platon et la Renaissance française.* — Lettres d'Humanité 2 (1943) 141-165.

« Quelle impression ont produite au XVIe siècle, se demande M. L., cette foule de réflexions et de préceptes sur la politique, la vie sociale, les rapports des deux sexes, l'éducation de la jeunesse, la médecine, la poésie, la musique, l'arithmétique, l'astronomie » (p. 141) que contient la *République* de Platon ? Pour la partie qui concerne ce *Bulletin*, c'est-à-dire les six premières décades du siècle, les résultats de l'enquête sont plutôt négatifs : la *République* ne semble pas avoir connu une grande diffusion en France avant 1550. Les deux écrivains qui lui ont porté le plus d'intérêt sont Jacques Lefèvre d'Étaples et le médecin lyonnais Symphorien Champier. Les auteurs politiques lui doivent peu : quelques traces chez Guillaume de La Perrière, Étienne Pasquier, Louis Le Roy. « Aucun écrivain français de la Renaissance n'a composé d'utopie platonicienne et n'a accepté les théories communistes de Platon ; mais les idées qu'il a exprimées dans la *République* sur la justice, la monarchie, le souverain-philosophe, les quatre vertus politiques, la discorde, l'éducation, les nombres et l'harmonie, ont eu chez nous un long retentissement » (p. 165). H. B.

515. GIOVANNI BATTISTA DA FARNESE O. F. M. Cap. *Il sacramento dell' ordine nel periodo precedente la Sessione XXIII di Trento (1515-1562).* — Roma, L'Italia Francescana Editrice, 1946 ; in 8, 323 p.

Cette thèse extrêmement fouillée porte sur la période de cinquante années environ qui précéda la session XXIII (sur l'ordre) du concile de Trente. Période dont le crédit actuel est faible, mais que cet ouvrage réhabilite quelque peu. Il nous est impossible d'énumérer ici les nombreux théologiens dont le P. G. B. a résumé la pensée, non pas en les prenant dans leur ordre chronologique ou par écoles, mais en les interrogeant à propos de chacun des points soulevés par

le traité *De ordine*. Ce qui entraîne souvent l'auteur, soit à remonter aux prédécesseurs médiévaux pour mieux comprendre leur pensée, soit à souligner leur influence éclairante, mais non toujours déterminante, sur les décisions de Trente.

Le P. G. B. commence par un aperçu général de leur théologie du sacerdoce, en opposition aux thèses luthériennes (signalons qu'ils conçoivent un sacerdoce des fidèles par leur union baptismale au Christ). La sacramentalité des ordres retient davantage l'attention. En bref, la mentalité leur était en général favorable, jusqu'au diaconat inclusivement (malgré l'opposition de Cajetan à la sacramentalité de ce dernier). Quant à l'épiscopat, supérieur en fait par les pouvoir d'ordre au presbytérat, on le croyait presque unanimement supérieur aussi en droit, mais on se partageait fort sur sa distinction du presbytérat en tant que sacrement. La pluralité des ordres posait aux théologiens d'alors — comme d'aujourd'hui — la question de leur institution *in genere* ou *in specie* par le Christ (on est opposé généralement à la dernière), et celle de l'unité du sacrement (la solution de Dominique Soto — un tout potestatif — domine, entre les solutions médiévales de l'unité spécifique ou générique).

La question difficile du rite essentiel de l'ordination sacerdotale trouvait les théologiens divisés. Les uns, à la suite du concile de Florence, restent attachés à la seule tradition des instruments. D'autres, à la tradition suivie de l'imposition des mains ; ou à la seule imposition (qu'en général on croit être la dernière, contrairement à ce qu'a pensé le cardinal G. van Rossum) ; ou enfin à l'onction comme partie essentielle. Cette section du livre est la plus importante (p. 188-280) et aboutit à conclure que le concile n'a pas voulu trancher en faveur de quelque opinion que ce soit en retenant l'expression *verbis et signis exterioribus*. La question reste libre, comme elle l'était avant le concile.

Enfin, les effets de l'ordre achèvent cet ouvrage (pouvoirs spirituels, grâce du sacrement, caractère). Une brève conclusion souligne combien cette théologie pré-tridentine restait incertaine sur nombre de points : l'exégèse des textes scripturaires, la sacramentalité des ordres, l'institution générique ou spécifique, l'unité sacramentelle, le rite essentiel. Et le concile portera la trace de ces incertitudes. Il s'est contenté en somme, contre les négations protestantes, d'affirmer l'existence d'une hiérarchie distincte des fidèles par le caractère sacramentel. Et cela était fermement enseigné dans la théologie antérieure. F. V.

516. F. Wendel. *La religion d'Érasme*. — Revue Histoire Philos. relig. 23 (1943) 255-268.

Ceci n'est qu'un résumé des *Études érasmiennes* de A. Renaudet (Paris, 1939), mais c'est un résumé excellent, qui met bien en relief les qualités exceptionnelles de cet ouvrage, dans lequel M. W. reconnaît à bon droit « un des livres les plus attachants et, sans doute, les plus vrais sur la pensée d'Érasme » (p. 256). Un soupçon de réserve peut-être à l'égard de l'interprétation proposée par M. Renaudet de l'attitude d'Érasme envers l'Église catholique. H. B.

517. L. Reypens S. J. *De zeventiendeeuwsche vertaling van Lanspergius' « Spieghel der Volcomenheyt »*. — Ons geestelijk Erf 1944, II, 215-219.

D'après l'exemplaire que possède la *Ruusbroec-Genootschap* d'Anvers, de la traduction néerlandaise du *Spieghel der Volcomenheyt* du Chartreux colonais Lansperge, le P. R. publie l'introduction adressée au lecteur. Celle-ci atteste que l'œuvre originale fut écrite en haut-allemand en 1529 et contient le titre primitif. F. V.

518. V. D. Carro O. P. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América.* T. I-II (Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de la Universidad de Sevilla, 6). — Madrid, [Consejo superior de investigaciones científicas], 1944 ; 2 vol. in 8, 458 et 473 p. Pes. 70.

Le P. C., qui a consacré de nombreuses années à l'étude des problèmes théologico-juridiques débattus en Espagne à l'époque des grandes découvertes, veut réagir contre la tendance de certains auteurs qui considèrent les théologiens et les juristes espagnols du XVIe siècle comme les véritables créateurs des doctrines émises par eux sur la découverte, la conquête, la colonisation et l'évangélisation. Il faut, au contraire, replacer ces auteurs dans leur milieu et les rattacher aux courants d'idées qui prennent leur source au moyen âge. D'où procèdent les idées maîtresses des missionnaires tels qu'Antoine Montesinos et Barthélemy de Las Casas ? D'où procèdent celles des théologiens tels que Matthieu de Paz, François de Vitoria, Dominique de Soto ? D'où procèdent celles de leurs contradicteurs Grégoire Lopez et Ginès de Sepulveda ? Avant de répondre à ces questions, le P. C., dans le chapitre premier, évoque les faits et situe les lois et les décrets. Nous y voyons l'absolutisme, parfois brutal et égoïste, des conquérants aux prises avec les défenseurs de la justice et de la charité ; nous y voyons, à travers les lois successives et dans les chartes royales, l'évolution des rois d'Espagne vers plus de justice. C'est la grande époque de l'école dominicaine de Salamanque. Le second chapitre marque l'origine et la source des idées : saint Thomas. Les concepts de nature et de surnature, de droit naturel et de droit positif, de pouvoir civil et de pouvoir papal, la légitimité du pouvoir paternel et le *ius belli* sont soigneusement développés. Le troisième chapitre trace l'évolution et les controverses, depuis saint Thomas jusqu'au XVIe siècle, sur le baptême des enfants, l'évangélisation par la force, le droit de propriété, l'autorité du Pape, les relations des deux pouvoirs et le droit de guerre. La matière étant trop abondante, l'auteur a dû s'en tenir à un exposé succinct, inspiré des principaux travaux. Certains ouvrages plus récents n'ont malheureusement pas été utilisés. Le quatrième chapitre nous ramène à l'époque des découvertes. Les titres qui légitiment la conquête et la conduite à tenir à l'égard des peuplades conquises sont les deux problèmes centraux. François de Vitoria et son école, sa doctrine sur les titres de conquête font l'objet de la majeure partie du second volume. Les deux derniers chapitres mettent en parallèle les personnalités et les idées de Sepulveda et de Las Casas.

Il nous est impossible de rendre compte ici de toute l'ampleur et de toute la densité de cet important travail. Sans doute, peu de neuf sur ces matières très fouillées en ces dernières années, mais un guide sûr et compétent pour quiconque veut étudier et approfondir le mouvement doctrinal de l'Espagne au XVIe siècle et en connaître les origines. J. L.

519. S. Castillo. *La soberania de Dios en las « Leyes de Indias ».* — Razón y Fe 129 (1944) 507-516.

Le principe qui informe l'esprit et la lettre des *Leyes de Indias* est celui de la souveraineté de Dieu. Il s'ensuit que la conquête doit avoir comme but la propagation de la foi et que le traitement des indigènes doit s'inspirer du principe de l'égalité de tous les hommes. J. L.

520. *Las Leyes nuevas, 1542-1543.* Reproducción de los ejemplares existentes en la Sección de Patronato del Archivo General de Indias. Transcripción y notas por A. MURO OREJON (Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de la Universidad de Sevilla, 14). — Sevilla, 1945 ; in 8, 25 p. et 24 pl.

Les *Leyes nuevas* sont, en quelque sorte, la consécration légale des idées sur la colonisation défendues par les théologiens espagnols du XVIe siècle. M. M. nous donne la reproduction phototypique et la transcription de l'exemplaire manuscrit conservé dans *Séville Archivo General de Indias, Sección de Patronato, registre 170/47.* Ce document peut être ainsi facilement confronté avec les éditions d'Alcalá de Henares (1543) et de Valladolid (1603). Les notes de M. M., au nombre de trois, rappellent simplement l'existence de ces éditions et les références de quelques chartes complémentaires.

Cette édition a paru également dans l'*Anuario de Estudios americanos* 2 (1945) 811-835. J. L.

521. M. M. MARTINEZ O. P. *En el cuarto Centenario de las Nuevas Leyes de Indias.* Notas previas y commentario sobre su texto. — Cienc. tom. 65 (1943) 39-58.

Le P. M. souligne l'influence de Las Casas dans la promulgation des *Leyes nuevas* et note au cours du bref commentaire combien les idées de Las Casas s'y retrouvent, tout spécialement en ce qui concerne l'esclavage. J. L.

522. L. A. GETINO O. P. *Influencia de los Domínicos en las Leyes nuevas* (Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de la Universidad de Sevilla, 13). — Sevilla, 1945 ; in 8, VIII-94 p.

Les abus et les cruautés dont se rendirent coupables les premiers explorateurs espagnols dans le Nouveau Monde ne doivent pas faire oublier que les autorités civiles et religieuses responsables entendirent faire respecter le droit naturel et le droit divin en faveur des indigènes. Les *Leyes nuevas* de 1542-43 en témoignent. Le P. G. montre par une série de citations replacées dans leur contexte historique et classées en vingt-quatre petits chapitres que les théologiens et les missionnaires dominicains contribuèrent à maintenir les exigences de la justice et de la charité et exercèrent une influence directe sur la rédaction de ces lois. Antoine Montesinos, Pierre de Cordoba, Barthélemy de Las Casas sont les principaux acteurs de cette lutte concernant l'esclavage, le droit de colonisation, les titres de propriété et les lois de la guerre.

Cette étude avait paru au préalable dans l'*Anuario de Estudios americanos* 2 (1945) 267-360. J. L.

523. FIDÈLE DE ROS O. F. M. Cap. *La contemplation chez Laredo.* — Buletin littér. ecclés. 44 (1943) 203-228 ; 45 (1944) 147-170.

Le franciscain Bernardin de Laredo publia en 1535 l'*Ascension du Mont-Sion*, dont le P. F. étudie la doctrine de la contemplation dans le premier article. Méthode intellectuelle, qui, par le vocabulaire et la psychologie, « se rattache nettement à l'école victorine ». Mais en 1538 parut une seconde édition de l'*Ascension*, distincte de la première par un remaniement profond de la troisième partie. Cette partie étudiait la contemplation des *parfaits*, atteignant la

divinité « soit dans le miroir des créatures, soit en elle-même ». A présent, Laredo, influencé surtout par le Pseudo-Denys, à travers son maître Hugues de Balma et Henri Herp, propose une nouvelle méthode pour parvenir à l'union divine, celle des aspirations affectives et de l'amour sans connaissance. Cette méthode fait l'objet du second article. F. V.

524. A. Ampe S. J., A. Deblaere S. J. *Nieuw werk van Frans Vervoort.* — Ons geestelijk Erf 1945, I, 211-226.

Le franciscain François Vervoort († 1555) fut « le plus grand des disciples de Jean Ruysbroeck au XVIe siècle ». L'article décrit soigneusement le ms. *Bruxelles Bibl. roy. 3646-48*, copié sans doute entre 1546 et 1550. Il contient notamment deux traités spirituels de Vervoort, jusqu'à présents inédits et considérés comme perdus. Leur rédaction serait à situer entre 1535 et 1540. Les auteurs donnent une description particulièrement soignée de ces deux traités : *Het hemelsche Jherusalem* et *Den gulden berch der kennisse Gods.* Le premier de ces traités (f. 2^r-133^v) est sans doute incomplet. Le second (f. 134^r-267^r) introduit davantage dans la doctrine mystique de leur auteur. F. V.

525. A. Garani O. F. M. Conv. *De Ecclesiae natura et constitutione doctrina Ioannis Antonii Delphini O. F. M. Conv. (1506-1560) eximii theologi in Concilio Tridentino.* Dissertatio ad lauream. — Padova, Il Messagero di S. Antonio, 1942 ; in 8, 147 p. L. 20.

Le protestantisme amena, déjà avant le concile de Trente, une floraison de traités sur l'Église, sa constitution, sa hiérarchie, ses pouvoirs et le souverain pontife. La thèse consciencieuse du P. G. en dresse la liste, avant de retenir J.-A. Delphinus. Celui-ci occupe dans ce groupe une place importante : il fut des premiers à donner une solution d'ensemble et à jeter les fondements désormais classiques du traité de l'Église. Né en 1506, professeur et régent des études, avant de devenir vicaire de l'ordre des Mineurs Conventuels, il prit part aux travaux du concile de Trente, pendant la première (1545-49) et la seconde période (1551-52). Il ne put assister à la troisième période (1561-62), puisqu'il mourut en 1560.

Le P. G. décrit ses œuvres théologiques, où l'on relève un *De potestate Ecclesiae*, remanié et complété en un *Universum fere negocium de Ecclesia.* Sur cette base l'ecclésiologie de Delphinus est facile à tracer. Disons qu'après avoir consacré un chapitre à la nature de l'Église (double ligne : corps mystique, et société visible), à ses notes (l'unité vient de la foi, la catholicité et l'apostolicité signifient une continuité spatio-temporelle, la sainteté vient en premier lieu de son union avec le Christ) et à son développement historique (il admet que l'Église date du début du monde), le P. G. traite plus en détail de sa constitution interne selon Delphinus (doctrine très christocentrique : si l'Église est le corps mystique du Christ, l'action du chef sur le corps est au premier plan). Enfin, l'ouvrage s'achève par l'étude des membres de l'Église, de ses pouvoirs (ordre et juridiction; un appendice examine leurs relations avec les sources de la révélation et le pouvoir civil) et de sa hiérarchie (d'ordre et de juridiction ; le souverain pontife). Delphinus ne considère pas encore le magistère séparément de la juridiction. F. V.

526. G. M. Giuriato O. S. M. *Le tradizioni nella IV Sessione del Concilio di Trento.* — Vicenza, G. Rumor, 1942 ; in 8, 116 p.

La thèse du P. G., basée à peu près exclusivement sur les *Acta* du concile de Trente, expose d'abord les circonstances où les Pères se sont trouvés : l'attachement du Protestantisme à la seule Bible et la nécessité d'une doctrine sur la tradition avant d'aborder d'autres questions dogmatiques.

Les discussions antérieures au projet du 23 mars 1546 portèrent surtout sur l'existence d'une tradition orale et sur sa nature (apostolique ou ecclésiastique ? l'accepter *in genere* ou *in specie* ?) On se mit d'accord sur l'origine apostolique et divine des traditions à recevoir, mais on laissa dans le vague la question de les recevoir *in genere* ou *in specie*, et celle des traditions ecclésiastiques.

Le projet du 23 mars ne parla plus de ces traditions ecclésiastiques, ni de la réception *in genere* ou *in specie*. Le texte fut soumis aux discussions des Pères et ceux-ci remirent notamment en question lesquelles précisément des traditions apostoliques devaient être reçues (celles d'origine divine, non celles d'origine humaine). On discuta aussi le mode de cette acceptation (égale ou seulement semblable à celle des Écritures ?) et le texte de l'anathème (le mot *violaverit*). Un vote sur ces points laissa encore en discussion les mots *par* ou *similis* de l'acceptation des traditions et montra la nécessité d'atténuer le *violaverit* de l'anathème. Le décret approuvé le 8 avril maintint, à l'approbation presque unanime, l'égalité de l'acceptation et adopta *contempserit* dans l'anathème.

Le travail du P. G. met en un relief saisissant l'assistance du Saint-Esprit dans l'œuvre du concile : amené à traiter de nombreuses questions dogmatiques, il se révèla dans cette définition préalable d'une prudence exceptionnelle.

F. V.

527. J. SALAVERRI S. J. *La tradición valorada como fuente de la revelación en el Concilio de Trento.* — Estudios eclesiasticos 20 (1946) 33-61.

Le P. S. commence par faire assez sommairement l'histoire du décret de la session IV de Trente (8 avril 1546) sur les livres saints et les traditions apostoliques. Surtout depuis le projet du 23 mars, la discussion porta sur les mots *pari pietatis affectu*, destinés à qualifier la réception des traditions d'origine divine et issue des apôtres. L'auteur examine ensuite l'usage que le concile fit de cette source de la révélation, soit en y faisant allusion en termes exprès, soit en nommant l'*Ecclesiae catholicae sensus* (ou une expression équivalente), soit en désignant son propre enseignement par un terme significatif de sa relation à la tradition.

F. V.

528. E. JAMOULLE. *Le sacrifice eucharistique au concile de Trente.* — Nouvelle Revue théolog. 67, II (1945) 1121-1139.

529. E. JAMOULLE. *L'unité sacrificielle de la Cène, la Croix et l'Autel au concile de Trente.* — Ephem. theolog. Lovan. 22 (1946) 34-69.

Le premier article résume un ouvrage plus complet, à paraître bientôt. Il contient nombre d'indications précieuses sur l'élaboration de l'exposé doctrinal et des canons de la XXIIe session. M. J. établit d'abord, d'après les *Actes* du concile, ce que fut l'hérésie protestante en matière eucharistique. Ses conclusions concordent avec celles de P. M. Alonso (voir *Bull.* I, nº 601). M. J. poursuit son enquête, d'abord sur le sacrifice en général (rien d'explicitement défini), sur le sacrifice de la messe (valeur proprement sacrificielle), sur celui de la cène (oblation), enfin sur les rapports entre la Cène, la croix et l'autel (insistance sur l'unité sacrificielle entre la croix et la messe ; divergences de vue sur les rap-

ports entre la Cène d'une part, la croix et la messe de l'autre). En conclusion, ni catholiques ni protestants ne mettaient en cause l'unité du sacrifice du Christ. Tous voient dans la croix le principe de cette unité. Mais la solution tridentine, au lieu de supprimer comme le protestantisme les termes gênants (Cène et messe), les a maintenus, sans pour cela définir plus qu'il ne fallait pour sauvegarder la valeur sacrificielle de la messe.

Le second article reproduit l'essentiel de la dernière partie de l'ouvrage de M. J., celle qui, nous l'avons dit, traite des rapports entre la Cène, la croix et l'autel. Nous venons d'en résumer les conclusions. Ajoutons à cela que l'enquête de M. J. a faite à ce propos à travers les *Acta*, a voulu être particulièrement impartiale. Successivement défilent les avis des théologiens et le schéma doctrinal proposé à l'examen des Pères, le 6 août 1562 (jusqu'ici la Cène n'intervient pas ; la préoccupation est orientée sur l'unité sacrificielle de la croix et de la messe) ; les vœux des Pères, émis du 11 au 27 août (la Cène prend une place plus grande ; une minorité la sépare essentiellement de la croix, tandis que la majorité tient leur identité foncière, dans le sens d'une unité spécifique ou même numérique ; mais ceci ne peut servir d'argument en faveur de la thèse de M. de la Taille : le concept d'unité du concile est trop vague et la problématique du *Mysterium fidei* trop précise pour qu'on puisse résoudre celle-ci en faisant appel à celui-là) ; le nouveau projet doctrinal du 5 septembre, soumis à une seule assemblée délibérative le 7 septembre (l'unité de la croix et de la messe se base sur l'identité d'offrant et de victime ; on n'a pas voulu parler d'une identité de l'action sacrificielle elle-même ; le reste n'est pas traité et était en somme question librement disputée) ; enfin la doctrine définitive (ch. 2) et le canon correspondant (n° 4) adoptés à l'assemblée générale, reproduisant exactement le texte du 5 septembre.

On voit l'intérêt que présentera l'ouvrage complet de M. J. La théologie du sacrifice eucharistique y trouvera nne base ferme sur quoi appuyer son effort spéculatif. F. V.

530. T. Zapelena S. J. *De praesbyteris-episcopis ephesinis* (*Act. 20, 28*) *in c. Tridentino.* — Comillas. Miscelánea de colaboración científica de los antiguos y actuales profesores de la Universidad pontificia de Comillas con motivo del quincuagésimo aniversario de su fundación, 1892-1942, t. I (Comillas, Universidad pontificia, 1943 ; in 8, 642 p.) 11-24.

Le chapitre 4 de la session XXIII de Trente (*de sacramento ordinis*) appuie la supériorité des évêques sur les prêtres sur le texte *Act.* 20, 28, d'interprétation exégétique et dogmatique difficile. Le concile a-t-il entendu définir sa signification ? Le P. Z. rapporte les solutions récentes des théologiens à cette question. Il reprend ensuite l'examen d'après les *Acta* du concile et conclut qu'au point de vue dogmatique rien n'a été défini sur le sens du mot *episcopus* dans ce texte, que rien n'a été enseigné authentiquement à ce propos et qu'aucune interprétation n'a été proposée comme seule et exclusivement vraie. Le concile du Vatican n'a pas voulu préciser davantage (sess. IV, c. 3). Quant à la portée du texte, du point de vue exégétique, le P. Z. se montre enclin à y voir une « désignation prophétique de l'épiscope ou du presbytre ». Suivent, à ce propos, trois *monita* rappelant aux Pères de Trente que les évêques de *Act.* 20,28 sont aussi dits « anciens », presbytres (*Act.* 20, 17), qu'une mention brève n'est pas nécessairement une définition et qu'il est des questions libres. F. V.

531. G. Bardy. *La conversion dans les premiers siècles chrétiens.* — Année théologique 2 (1941) 89-106, 206-232. 1er s.

Le christianisme est apparu comme une nouveauté à côté des religions païennes. Par son exclusivisme et par ses exigences morales il demandait aux convertis un bien plus grand effort que pour la conversion au judaïsme ou à la philosophie. Il s'agissait d'un véritable retournement, d'un don total de soi. Comment se fait-il, dans ces conditions, qu'un si grand nombre de païens se sont convertis dès le début? Il est difficile de répondre à cette question, parce que ces conversions se sont produites surtout, dans les premières années, dans des milieux populaires où il n'est pas d'usage de rédiger de journal spirituel. Mais si nous consultons les premiers écrivains qui peuvent nous donner une réponse, Justin, les apocryphes clémentins, Clément d'Alexandrie, Tatien, Cyprien, Arnobe, nous trouvons surtout trois raisons : le désir de vérité, le désir de délivrance et de salut, le désir de sainteté. B. B.

532. W. Robinson. *Historical Survey of the Church's Treatment of New Converts with Reference to Pre- and Post-baptismal Instruction.* — Journ. theol. Studies 42 (1941) 42-53.

Aperçu général et assez superficiel de l'instruction des catéchumènes depuis les origines jusqu'au moyen âge. La documentation de l'auteur me semble un peu courte. B. B.

533. W. Nestle. *Die Haupteiwände des antiken Denkens gegen das Christentum.* — Archiv Religionswissensch. 37 (1941) 51-100.

Le christianisme n'est pas l'achèvement de la philosophie antique. Les représentants de celle-ci l'ont violemment attaqué. M. N. rassemble ainsi les principales objections de Celse, Porphyre, Hiéraclès, Julien, en les groupant sous trois chefs : objections historiques, métaphysiques et politico-éthiques. Si l'on compare les apologistes chrétiens avec leurs adversaires, la supériorité intellectuelle de ceux-ci ne fait pas de doute. Comment alors expliquer la victoire du christianisme ? Par la supériorité du christianisme lui-même ? M. N. ne semble pas l'admettre. Il se demande si le christianisme aurait triomphé sans l'intervention de Constantin. Il signale toutefois un élément qui a contribué à assurer sa victoire : la charité des chrétiens entre eux. D'autre part le paganisme lui-même était attaqué depuis longtemps par les philosophes qui vivaient dans une sorte de compromis avec lui. La raison la plus profonde du triomphe du christianisme, d'après M. N., c'est que le monde était fatigué de penser. Après pareille trouvaille, M. N. doit éprouver la même impression. B. B.

534. H. Doergens. *Das antike griechisch-römische Heidentum und die christliche Religion.* — Theologie u. Glaube 34 (1942) 341-346.

Critique d'un article de W. Nestle (voir *Bull.* V, nº 533) qui présentait avec une visible sympathie les principales objections du paganisme contre le christianisme. M. D. montre que certains de ces arguments, tels que le caractère de magicien de Jésus, son origine douteuse, l'intérêt pour les faibles, n'ont pas la portée que leur prête Nestle. B. B.

535. A. Cherel. *Histoire de l'idée de tolérance.* — Revue Hist. Église de France 27 (1941) 129-164 ; 28 (1942) 9-50.

M. Ch. veut étudier l'idée de tolérance depuis les origines du christianisme jusqu'au XIXe siècle. Dans ces deux articles, il ne pousse son étude que jusqu'à la Renaissance. Il y a sur le sujet beaucoup de préjugés et de simplifications outrancières. On oppose la tolérance païenne à l'intolérance chrétienne. Les chrétiens n'auraient été tolérants que tant qu'ils ont été persécutés. Ils ont réclamé la tolérance pour eux-mêmes ; mais une fois devenus maîtres, ils sont devenus intolérants. M. Ch. montre que les choses ne sont pas si simples. L'idée de la répression de l'erreur n'est pas une idée spécifiquement chrétienne : elle a été formellement proposée par Platon dans les *Lois*. Les persécutions contre les chrétiens n'étaient d'ailleurs pas une marque de tolérance. L'édit de Milan ne marqua pas un renversement total de la situation : ce fut un édit de tolérance complète. Les mesures progressives pour l'abolition du paganisme ne vinrent que plus tard. Les chrétiens continuent leur œuvre de prosélytisme, mais ils ne réclament pas au début de lois d'exception. Cependant, à mesure que la vérité chrétienne se répandait, l'ignorance des païens leur semblait moins excusable et un nouveau converti, Firmicus Maternus, réclamait l'abolition des abominations païennes. Si l'attitude des Pères de l'Église fut tolérante à l'égard des païens, il n'en fut pas de même à l'égard des hérétiques. L'attitude de saint Augustin est ici caractéristique. Persuadé d'abord qu'il fallait ramener les égarés par la douceur et la charité, Augustin en vint à reconnaître la nécessité d'une répression de l'erreur et d'une intervention de l'État, hormis la peine de mort. L'attitude de l'Église jusqu'au XIIIe siècle est tout augustinienne. M. Ch. ne s'étend pas longuement sur l'inquisition et le recours au bras séculier, devenu une institution dès le XIIe siècle. L'idée de tolérance ne fait son apparition qu'au XVe siècle, avec Nicolas de Cues. Après tous les malheurs du temps : querelles théologiques, répression de l'hérésie, croisades, schisme d'Occident, un grand besoin de paix se fait sentir et une sorte de mystique de la paix hante les âmes religieuses et fait naître l'esprit de conciliation. Au siècle suivant, on retrouve le même rêve chez Thomas More et chez Érasme.

M. Ch. n'a sans doute pas la prétention d'être complet. On aurait aimé du moins qu'il dise un mot des conversions forcées de païens et de Juifs, que rien ne justifiait, sinon peut-être des considérations politiques. B. B.

536. E. A. Ryan S. J. *The Problem of Persecution in the Early Church.* — Theological Studies 5 (1944) 310-339.

Esquisse brève, mais claire, de la répression de l'erreur. Un premier paragraphe est consacré aux trois premiers siècles. Le second, consacré à l'Église de l'empire, distingue l'attitude de l'Église à l'égard des païens, des Juifs et des hérétiques. Un dernier paragraphe traite de saint Augustin. B. B.

537. A. VACCARI S. J. *Lo studio della Bibbia all' età dei Padri e ai nostri giorni.* — Civiltà cattolica 92, IV (1941) 321-334 ; 93, I (1942) 340-353 ; 93, III (1942) 331-340 ; 93, IV (1942) 98-103.

538. A. VACCARI S. J. *El estudio de la Sagrada Escritura. Enciclica « Divino afflante Spiritu » de S. S. Pio XII. Carta de la Pontificia Comisión Bíblica. El método de los estudios bíblicos en la edad de los Padres y en nuestros tiempos.* Traducción española por P. TERMES ROS (Biblioteca de cultura bíblica, 2). — Barcelona, Seminario Conciliar, 1944 ; in 12, 185 p. Pes. 6.

Le 20 août 1941 la Commission biblique adressa aux archevêques et évêques d'Italie une lettre condamnant les tendances antiscientifiques et les erreurs au sujet de la Bible que tâchait de répandre un prêtre italien, Dolindo Ruotolo. A l'occasion de cette lettre, le P. V. publia dans la *Civiltà cattolica* une série d'articles montrant comment les anciens Pères, saint Jérôme, Cassiodore, en particulier saint Augustin dans son *De doctrina christiana*, étudiaient la Bible en hommes de science. Grâce à l'abondante documentation du P. V. on voit tout ce qu'a conservé de solide et de permanent l'œuvre critique et littéraire des anciens.

La traduction espagnole a été ça et là modifiée de façon à pouvoir servir de commentaire à l'encyclique de Pie XII, parue depuis la rédaction des articles.

C. V. P.

539. P. LESTRINGANT. *Essai sur l'unité de la révélation biblique.* Le problème de l'unité de l'Évangile et de l'Écriture aux deux premiers siècles. — Paris, Éditions « Je sers », 1942 ; in 8, 242 p. Fr. 99.

Cet ouvrage étudie le principe et la nature de l'unité de l'Évangile et de l'Ancien Testament dans la littérature chrétienne des deux premiers siècles. Il parcourt successivement l'attitude de Jésus à l'égard de l'économie ancienne ; l'attitude des écrits néotestamentaires, en particulier de saint Paul ; enfin, celle des auteurs du deuxième siècle : Pères apostoliques (S. Clément, S. Ignace, *Didachè*, Barnabé), Justin, Marcion et les gnostiques, S. Irénée. Dans cette troisième partie on suit pas à pas l'effort déployé par les auteurs ecclésiastiques pour déterminer le sens et la valeur des écrits de l'Ancien Testament à l'égard de l'économie nouvelle, représentée par l'œuvre du Christ et par sa doctrine transmise oralement dans l'Église. L'enquête se termine avec saint Irénée, qui met les écrits du Nouveau Testament sur le même pied que ceux de l'Ancien. A partir de ce moment on s'efforcera d'établir la concordance des deux parties d'une même sainte Écriture.

M. L. s'abstient d'entrer dans les controverses d'écoles, et même de citer les opinions émises avant lui. Il a le souci constant de se référer directement aux sources, mais son exposé aurait gagné en clarté et en force de persuasion s'il avait laissé parler ses textes, au lieu de continuellement se substituer à eux.

Notons l'absence de bibliographie. Les rares renvois aux ouvrages modernes montrent que M. L. ne connaît que la littérature exégétique protestante. Le livre du P. D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Louvain, 1933, aurait pu lui rendre de bons services.

C. V. P.

540. G.-M. Perrella — *La nozione dell'ispirazione scritturale secondo i primitivi documenti cristiani.* — Angelicum 20 (1943) 32-52.

Les écrivains du Nouveau Testament ont déjà affirmé l'inspiration des Écritures : Dieu parle par les prophètes (*διά* avec le génitif). Les Pères apostoliques ne font que répéter, sans y rien ajouter de neuf, ce que disaient leurs prédécesseurs. Mais les apologistes ont développé l'image de l'instrument de musique sans cependant faire des écrivains inspirés des instruments passifs agissant d'une façon purement mécanique. B. B.

541. O. Cullmann. *Les origines des premières Confessions de foi.* — Revue Hist. Philos. relig. 21 (1941) 77-110.

Étude sur l'origine des premières confessions de foi, inspirée surtout des travaux de H. Lietzmann. Le besoin, à côté de l'Écriture, d'une confession de foi qui résume le message apostolique, remonte à l'époque des apôtres et on en trouve le germe dans le Nouveau Testament. M. C. estime qu'on a eu tort d'attribuer ce besoin à des causes purement liturgiques. Il faut tenir compte aussi, outre la préparation au baptême et les exorcismes, des persécutions et de la polémique contre les hérésies. A l'origine, la formule est purement christologique. Même quand on a une formule binaire, qui mentionne Dieu, cette foi au Père n'est qu'en fonction de la foi au Christ. La mention de l'Esprit-Saint, qui complète la formule, apparaît aussi comme secondaire : l'Esprit est celui qui a annoncé le Christ dans l'Ancien Testament et est reçu comme don au baptême. La formule ternaire serait issue d'*Eph.* 4, 4 : un Kyrios (une foi), un baptême, un Dieu et Père de tout. Ceci me paraît peu vraisemblable. N'est-il pas plus vraisemblable qu'elle part de *Matth.* 28, 19 ? B. B.

542. O. Cullmann. *L'essence de la foi chrétienne d'après les premières Confessions.* — Revue Hist. Philos. relig. 22 (1942) 30-42.

De son étude sur les origines des premières confessions de foi (voir *Bull.* V, nº 541) M. C. tire des conclusions sur l'essence de la foi primitive. La constitution de ces formules est issue des besoins de l'Église, mais ces besoins, tout en dominant la question de vérité, n'ont pas été au siècle apostolique une source d'erreur. Peut-on en dire autant des formules du IIe siècle ? A priori ces développements ne doivent pas être considérés comme des déviations. Cependant l'allongement de la formule tend à déplacer le centre de gravité. Le développement de la formule christologique en formule trinitaire aurait faussé l'interprétation de l'essence du christianisme. Ce n'est pas la mention du Père et de l'Esprit-Saint qui produit par elle-même ce gauchissement, mais c'est la place qui est assignée à chaque article. M. C. recherche alors de quelle manière les écrivains du Nouveau Testament auraient développé la confession de foi s'ils avaient eu à le faire. Entreprise qui paraît assez vaine. B. B.

543. O. Cullmann. *Les premières Confessions de foi chrétienne* (Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 30). — Paris, Presses universitaires, 1943 ; in 8, 56 p.

M. C. a réuni dans cette brochure les deux études analysées ci-dessus, *Bull.* V, nos 541 et 542. B. B.

544. S. LIBERTY. *The Importance of Pontius Pilate in Creed and Gospel.* — Journ. theol. Studies 45 (1944) 38-56.

L'explication habituelle de la mention de Pilate dans les symboles de foi est celle que donnait déjà Augustin dans le *De fide et symbolo* 11 : *propter cognitionem temporum.* M. L. juge cette explication insuffisante. Aussi haut qu'on peut remonter dans la littérature chrétienne, le nom de Pilate est associé à la passion de Jésus dans des textes où cette mention ne peut avoir la simple valeur d'un synchronisme et où il faudrait traduire « devant Pilate » plutôt que « sous Ponce Pilate ». Ainsi *I Tim.* 6, 13, Ignace d'Antioche, Justin, Irénée. Pour comprendre cette mention, il faut tenir compte de deux faits : la rupture de l'Église avec le judaïsme et l'hostilité de l'empire romain, à l'origine, vis-à-vis du christianisme. La mention de Pilate soulignerait, d'une part, la trahison des Juifs qui ont livré le Messie aux païens, — idée clairement exprimée déjà par *Act.* 13, 27-28, — et d'autre part, la victoire du Christ sur l'empire païen dont Pilate est le représentant. L'explication peut paraître un peu subtile. Il faut reconnaître toutefois que celle de saint Augustin n'est pas non plus très satisfaisante. Pour indiquer la date de la crucifixion, le nom de Pilate n'était pas le plus indiqué. Quand Luc veut indiquer la date de la prédication de Jean-Baptiste, il commence par noter l'année du règne de Tibère. Le nom de l'empereur était certainement plus connu que celui d'un obscur procurateur. B. B.

545. A. S. PEASE. *Caeli enarrant.* — Harvard theol. Review 34 (1941) 163-200.

Esquisse historique du développement de l'argument téléologique dans la philosophie grecque et le christianisme jusqu'à saint Augustin. Très rapidement signalé par Clément, il est développé par les apologistes. Minucius Félix imite Cicéron. Lactance s'inspire des stoïciens. Ambroise vulgarise en Occident la pensée de Basile. Augustin revient plus de cinquante fois sur cette même idée. L'influence grecque n'est pas niable. Cependant M. P. me semble faire trop peu de cas de l'influence proprement biblique dans ces développements.

B. B.

546. E. SEEBERG. *Geschichte und Geschichtsanschauung dargestellt an altchristlichen Geschichtsvorstellungen.* — Zeitschr. Kirchengesch. 60 (1941) 309-331.

Vues à vol d'oiseau sur les conceptions historiques du christianisme primitif. La conception de l'histoire du salut d'après laquelle l'Ancien Testament est ombre et figure, le Nouveau accomplissement et réalité, est antérieure à saint Paul. Par sa théorie du Logos, Justin a montré que le christianisme avait aussi ses ancêtres dans les grands hommes de l'hellénisme. L'historiographie a répondu à des besoins dogmatiques. Les listes d'évêques ont eu pour but de garantir le principe de la tradition. Puis, toujours pour des raisons dogmatiques, on a opposé au successeur de l'apôtre un hérétique, et enfin on a noté l'empereur contemporain. De là la conception médiévale de la *civitas Dei* et de la *civitas terrena.* La conversion de Constantin a provoqué un double courant : les uns y voient la naissance d'une ère nouvelle, les autres voient dans l'union de l'Église et de l'État une déchéance de l'idéal apostolique. La dernière partie de l'article résume les conceptions augustiniennes du *De civitate Dei.* B. B.

547. J. Beumer S. J. *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung.* — Wissenschaft u. Weisheit 9 (1942) 13-22.

L'idée d'une Église préexistant à la création apparaît clairement dans Hermas, *Vis.* I, 1, 6 et 3, 4, et dans la *II Clem.* 14. On la retrouve plus tard chez Ambroise et Épiphane. Ailleurs on n'en trouve que des vestiges : Irénée et Tertullien voient l'Église dans le paradis terrestre, de même qu'Hippolyte ; Origène parle de l'Église des premiers-nés. La *II Clem.* a subi l'influence du gnosticisme, mais il s'agit surtout du développement d'une idée biblique qu'on trouve dans saint Paul, *Gal.* 4, 26 et *Eph.* 1, 4, et qui a ses racines dans le judaïsme. Sous l'influence augustinienne, à partir de Grégoire le Grand, l'idée d'une Église préexistante est reportée dans l'histoire : l'Église préchrétienne commence à Abel. C'est sous cette forme qu'on la trouve chez Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès et saint Bonaventure. L'idée a été reprise, à l'époque de la Réforme, par Driedo et Pigge. B. B.

548. J. C. Plumpe. *Mater Ecclesia.* An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity (Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity, 5). — Washington, Catholic University of America Press, 1943, in 8, xxi-149 p. et 4 pl. Dl. 2.

Le thème de l'Église mère des chrétiens a son origine dans *Gal.* 4, 21-31 et dans les visions de la Jérusalem céleste de l'Apocalypse. M. P. en étudie les anticipations dans la littérature primitive, puis son développement, à partir de la lettre des chrétiens de Gaule et d'Irénée, par Tertullien et Cyprien en Occident, par Clément d'Alexandrie, Origène et Méthode en Orient. L'auteur souligne le silence de Rome et l'explique par la défiance de Rome à accepter des idées orientales et par le caractère peu émotif des anciens Romains. Je me demande si ce silence ne vient pas plutôt de la pauvreté des documents romains contemporains de Tertullien et de Cyprien, Il me paraît aussi assez vain de spéculer sur le lieu de naissance de ce thème et sur son périple à travers la chrétienté. L'idée est tellement naturelle et si proche de l'Écriture qu'elle a bien pu germer à plus d'un endroit. Ces réserves faites, on ne peut que louer la bonne tenue de ce travail. B. B.

549. J. Madoz. « *Mater Ecclesia* ». *Devoción a la Iglesia en los primeros siglos.* — Estudios eclesiásticos 16 (1942) 433-452.

Le P. M. traite à peu près le même problème que J. C. Plumpe (voir *Bull.* V, nº 548), mais d'une manière beaucoup plus rapide. Chronologiquement cependant il va plus loin que Plumpe en poussant jusqu'à saint Augustin. B. B.

550. J. C. Plumpe. *Vivum saxum, vivi lapides. The Concept of « Living Stone » in Classical and Christian Antiquity.* — Traditio 1 (1943) 1-14.

Le concept de *saxum vivum* (roche vive) se trouve dans Virgile et d'autres poètes païens. D'autre part on trouve dans la littérature chrétienne le concept de *lapis vivus*, qui remonte à *I Petr.* 2, 4. Quelques exemples du développement de ce thème, spécialement chez saint Augustin. L'expression de *saxum* a été

introduite par les correcteurs des hymnes du bréviaire sous Urbain VIII : *Quae celsa de viventibus, saxis ad astra tolleris,* alors que le texte ancien portait : *Quae contruitur in coelis, vivis ex lapidibus.* B. B.

551. G. Del Ton. *L'azione cattolica negli scritti dei Padri Apostolici.* — Scuola cattolica 68 (1940) 358-372, 465-480.

Les laïcs ne sont pas dans l'Église un élément purement passif, mais ils sont appelés à travailler au règne du Christ. On trouve cités dans les Pères apostoliques les noms de collaborateurs laïcs de la hiérarchie. A côté de ces collaborateurs individuels, on voit apparaître deux catégories d'ouvriers : les ministres itinérants (prophètes, apôtres, docteurs) et les ascètes. Les idées directrices de cette activité sont issues de la doctrine du corps mystique, très vivante à cette époque.

On peut se demander si les ministres itinérants, sur lesquels nous ne savons à peu près rien en dehors de la *Didachè*, qui reste une énigme, peuvent être qualifiés de laïcs. B. B.

552. L. Hertling S. J. *Communio und Primat.* — Xenia Piana Ssmo Dno Nro Pio Papae XII a Facultate Historiae ecclesiasticae in Pont. Universitate Gregoriana dicata (Miscellanea historiae pontificae, 7. — Roma, Herder, 1943 ; in 8, IX-514 p. L. 100) 1-48.

Bonne étude sur l'idée de *communio* dans l'antiquité chrétienne. *Communio* désigne le lien qui unit tous les chrétiens et, avant tout, les évêques pour en faire une seule Église catholique. Elle suppose l'unité de foi et la concorde, mais elle a aussi quelque chose de sacramentel. Son signe visible principal est la communion eucharistique et le rite du *fermentum.* La *communio* existe à l'intérieur de chaque Église particulière, mais elle s'étend à l'Église toute entière et l'Église de Rome est le centre de cette *communio.* Excellentes remarques sur l'origine de cette primauté. Il ne faut pas y chercher une théorie savamment élaborée. On en trouve les éléments épars dans la tradition, mais ces éléments ne sont pas coordonnés dans une synthèse théologique. Le P. H. résume ainsi ces éléments : 1. Il n'y a qu'une seule Église en dehors de laquelle il n'y a pas de salut. 2. La note principale de la véritable Église est l'unité de la *communio.* 3. En vertu de la disposition du Christ, Pierre est le chef des apôtres et l'unité de l'Église vient de lui. 4. Le dépôt de la foi est gardé dans les Églises fondées par les apôtres, en particulier dans celle de Rome. 5. L'évêque de Rome est le successeur de Pierre. B. B.

553. A. C. Vega O. S. A. *El primado romano en la Iglesia española desde sus orígenes hasta el siglo VII.* — Revista española Teología 2 (1942) 63-99.

Les historiens ont souvent interprété défavorablement les relations de l'Église espagnole avec le Saint-Siège. H. Koch va même jusqu'à dire que Rome n'eut aucune autorité sur l'Église d'Espagne durant les premiers siècles. Le P. V. reprend donc tous les points d'histoire qui intéressent les relations de Rome avec l'Espagne pendant les six premiers siècles : affaire de Basilide et Martial avec le Pape Étienne, Hosius de Cordoue et le premier appel au siège de Rome, le priscillianisme et le Pape Damase, le schisme de Tolède et Innocent Ier, Eumerius de Tarragone et le pape Siricius, Toribius d'Astorga et le pape saint Léon le

Grand, Ascanius de Tarragone et le pape Hilaire, Zénon et Sallustius, évêques de Séville, vicaires apostoliques nommés par les papes Simplicius et Hormisdas, Profuturus de Braga et le pape Vigile. Le P. V. reconnaît d'ailleurs que la situation fut parfois tendue, mais il montre que l'Église d'Espagne a toujours maintenu son adhésion et son obédience à l'autorité et à l'enseignement du siège de Pierre.
B. B.

554. A. C. Vega O. S. A. *El primado romano y la Iglesia española en los siete primeros siglos.* — Ciudad de Dios 154 (1942) 23-56, 237-284, 501-524 ; 155 (1943) 69-103.

555. A. C. Vega O. S. A. *El Pontificado y la Iglesia española en los siete primeros siglos.* — El Escorial, 1942 ; in 8, 143 p. Pes. 10.

556. J. Madoz S. J. *CR de A. C. Vega, El Pontificado y la Iglesia española en los siete primeros siglos* (voir *Bull.* V, nº 555) — Estudios eclesiásticos 17 (1943) 285-287.

Le P. V. reprend, complète et prolonge l'enquête commencée (cf. *Bull.* V, nº 553). Elle est poussée jusqu'à Benoît II, à la fin du VII[e] siècle. L'auteur s'arrête longuement aux relations de Grégoire le Grand avec l'Espagne, ainsi qu'à la doctrine de la primauté romaine dans Isidore de Séville, la liturgie mozarabe et le droit espagnol. A signaler une longue note sur l'*Hispana* (p. 282-284). Le P. V. perd parfois la sérénité de l'historien quand il rencontre le nom de H. Leclercq, « el eterno malediciente de España ».

Le P. V. a réuni en volume ses articles sur les relations entre l'Espagne et le Saint-Siège. Le P. M. loue la solidité de l'ensemble et ajoute quelques précisions de détail. Il signale un sermon pour la fête de la chaire de Pierre (*Anecdota Maredsolana* I, 409). L'étymologie *Cephas = caput* remonte à Optat de Milève. Le jeu de mot d'Isidore, *Etym.* VII, 9, 2, vient de saint Augustin, *Serm.* 76, 1. B. B.

557. H. J. Carpenter. *Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries.* — Journ. theol. Studies 44 (1943) 1-11.

Au IV[e] siècle nous trouvons établi l'usage de la *traditio* et de la *redditio symboli* des catéchumènes, qui atteste l'existence d'une forme bien définie du symbole dans chaque Église. Mais le silence de Tertullien et d'Hippolyte nous montre qu'il n'y avait pas d'autre profession de foi au baptême au III[e] siècle que la réponse faite à la triple interrogation de l'évêque. Cela n'exclut pas l'existence d'un symbole, puisque l'ancien symbole romain coïncide à peu près avec ces interrogations. Cependant M. C. se demande s'il a existé dans chaque Église une forme fixe et officielle du symbole. N'y aurait-il pas eu, dans une même Église, un certain nombre de résumés de la foi, plus ou moins stéréotypés, esquisses plutôt que formules, qui servaient de base à l'instruction des catéchumènes ? Ainsi s'expliqueraient les variations et l'inconstance de Tertullien et d'Irénée dans l'expression de la foi. Hypothèse qu'on ne peut rejeter à priori, mais qui est proprement invérifiable. B. B.

558. C. Pera O. P. « *Eucharistia fidelium* » — Salesianum 3 (1941) 81-117 ; 4 (1942) 145-172 ; 5 (1943) 1-46.

A propos d'un texte de la liturgie du Pseudo-Denys, le P. P. passe en revue quelques documents : lettre de Pline le Jeune, *Didachè*, Justin, papyrus de Der-

Balizeh. Pour ce qui intéresse ce *Bulletin*, il n'apporte aucune lumière nouvelle à l'interprétation de ces textes. A propos de la lettre de Pline le Jeune, je souhaite que les critiques ne perdent pas trop de temps à y chercher des précisions qu'on ne peut pas y trouver. Il est tout aussi vain de vouloir identifier cette hymne que, d'après lui, les chrétiens chantaient au Christ. B. B.

559. J. Köhne. *Zur Frage der Busse im christlichen Altertum.* — Theologie u. Glaube 35 (1943) 26-36.

Résumé de l'histoire de la pénitence des origines au IIIe siècle, inspiré de B. Poschman, *Poenitentia secunda* (voir *Bull.* IV, nº 94). Il y a un développement de la discipline pénitentielle, mais la ligne de ce développement est visible, sans brisure ni contradiction. M. K. loue hautement la valeur des travaux de M. P. du point de vue historique et plus encore du point de vue de l'histoire des dogmes. B. B.

560. S. L. Greenslade. *Scripture and Other Doctrinal Norms in Early Theories of the Ministry.* — Journ. theol. Studies 44 (1943) 162-176.

M. G. examine les arguments par lesquels les premiers Pères de l'Église justifient les droits du ministère ecclésiastique. Son étude se limite à Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Tertullien et Cyprien. Il pèse leurs arguments, en apprécie la portée et en souligne les lacunes et les limites. Il reconnaît d'ailleurs que, si tout n'est pas prouvé par l'Écriture, l'Esprit-Saint peut avoir guidé le développement de l'ordre dans l'Église. Je crois, en fait, que le témoignage des Pères ne dépend pas de la valeur des arguments qu'ils emploient. Ils sont en possession d'une tradition qu'ils défendent comme telle avec les moyens dont ils disposent. De fait tous en appellent à l'autorité apostolique. M. G. objecte que Cyprien était plus ignorant encore que nous le sommes de l'histoire primitive des ordres. Ce pourrait être une dangereuse illusion. La tradition très ferme attestée dès le IIe siècle pour l'épiscopat monarchique a beaucoup plus de poids, même au point de vue historique, que les plus brillantes hypothèses bâties sur des vues à priori. Quand on aura démontré l'existence d'une Église gouvernée par un collège épiscopal, je croirai que nous en savons plus que Cyprien. En attendant soyons plus modestes. Il ne s'agit pas de nier un certain développement des institutions ecclésiastiques, et personne d'ailleurs ne songe à le nier ; mais il ne faudrait pas que la rareté des documents et le flottement de la terminologie primitive nous fassent prendre pour réalité historique des théories qui n'ont pas plus de consistance que des mythes. B. B.

561. A. C. Rush C. SS. R. *Death and Burial in Christian Antiquity* (Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity, 1). — Washington, Catholic University of America Press, 1941 ; in 8, xxviii-282 p. et 8 pl. Dl. 2.50.

Consciencieuse étude et précieux répertoire. D'abord sous quels aspects l'antique Église a-t-elle considéré la mort ? Comme un sommeil, une migration vers le Seigneur et une naissance à la vie. Dans une seconde partie, l'ouvrage étudie les rites funéraires : préparation à la mort, puis gestes de fermer les yeux du défunt, de le laver, embaumer, habiller, couronner ; ensuite la veillée funèbre, la procession et les obsèques.

L'intérêt du livre est accru par une incessante comparaison avec les usages

païens correspondants. Je ne vois qu'une lacune importante : le chapitre sur la mort comme *migratio ad Dominum* aurait dû comprendre l'étude de la croyance, si générale dans l'antiquité, à une rétribution provisoire jusqu'à la résurrection des corps. Bien des prières funéraires ne sont intelligibles qu'à cette lumière. B. C.

562. A. T. GEOGHEGAN. *The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture* (Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity, 6). — Washington, Catholic University of America Press, 1945, in 8, XXVIII-250 p. et 6 pl. Dl. 3.

L'ouvrage de M. G. se divise en deux parties : l'attitude de l'antiquité païenne à l'égard du travail et celle de l'antiquité chrétienne. De cette deuxième partie seuls les chapitres 4 et 6 intéressent ce *Bulletin*. Le chapitre 4 traite de la doctrine des apologistes et des écrivains des IIe et IIIe siècles, le chapitre 6 des écrivains latins du IVe et du Ve siècle, ce dernier largement compris, puisqu'il va jusqu'à saint Benoît. L'auteur a soigneusement colligé les textes, mais il ne les interprète pas toujours correctement. Ainsi, quand saint Ambroise oppose au travail manuel le *labor animae* (*Enarr. in Ps.* 37, 33), c'est faire un contre-sens que de traduire cette dernière expression par « mental labor » (p. 195). De même pour *De Cain* 2, 2, 8 : *Nulla sine labore virtus quia labor processus virtutis est.* M. G. commente : « From the context, it seems that Ambrose meant not only manual labor, but moral effort, when he affirmed the necessity of labor for spiritual progress » (p. 196). Je crois bien qu'Ambroise ne pense même pas du tout au travail manuel dans ce passage. On regrettera d'autant plus que M. G. n'ait pas toujours donné le texte original en note et qu'il se soit contenté d'une traduction. A propos de saint Benoît, M. G. (p. 218) nous représente les moines défrichant de vastes espaces de terrain inculte. Il semble qu'il n'ait pas lu jusqu'au bout le chapitre 48 de la *Regula*, qu'il cite pourtant à la page précédente : *Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges recolligendas per se occupentur, non contristentur, quia tunc vere monachi sunt, si labore manuum suarum vivunt.* Ce texte est doublement instructif. D'abord parce qu'il montre l'esprit de saint Benoît : le travail n'est pas une simple manière de passer le temps. Puis, il montre que l'agriculture n'était tout de même pas l'occupation principale des moines.

La thèse de M. G. n'est pas sans mérite, mais elle a besoin d'être contrôlée.

B. B.

563. P. R. BIASIOTTO O. F. M. *History of the Development of Devotion to the Holy Name.* A Dissertation. — St. Bonaventure (N. Y.), St. Bonaventure College and Seminary, 1943 ; in 8, XII-188 p. Dl. 1. 50.

Le P. B. divise en trois étapes l'histoire de la dévotion au saint nom de Jésus. L'antiquité d'abord, où l'on découvre la dévotion, mais non le culte proprement dit. L'objet et la finalité de la dévotion y sont d'ailleurs imprécises. Le P. B. cherche les origines du monogramme du Christ et transcrit les témoignages des Pères. C'est sans doute par erreur qu'il a cru trouver une première trace de culte dans le *Sacramentaire grégorien*, au 1er janvier. La seconde période couvre le moyen âge jusqu'au XIIIe siècle. La dévotion est fixée particulièrement sur le nom de *Jésus*. Enfin, à partir de saint François d'Assise, la dévotion se porte sur le nom *écrit* de Jésus. Elle se cristallise avec saint Bernardin de Sienne. L'apogée du culte aurait été atteint lorsqu'une bulle du pape Eugène IV, en 1432, reconnut l'orthodoxie de Bernardin contre ses détracteurs et lorsque la bataille de Bel-

grade (1451), des chrétiens contre les musulmans, fut engagée et gagnée au nom de Jésus. En même temps la liturgie du saint nom de Jésus se développait. En Angleterre, dès le XIIIe siècle, les livres liturgiques comportent messe et office. L'ordre franciscain commémora la reconnaissance de l'orthodoxie de saint Bernardin par une messe spéciale (c'est celle du missel romain actuel). Et en divers endroits, à la fin du moyen âge et aux premiers siècles de l'époque moderne, on trouve une messe votive du saint nom de Jésus. Ce que le P. B. ne dit qu'incidemment, avec des imprécisions manifestes et dans un appendice, c'est qu'il fallut attendre Innocent XIII, en 1721, pour voir apparaître la fête du saint nom de Jésus dans la liturgie romaine, et Pie X pour la fixation à la date actuelle. Le P. B. donne ainsi, à tort, croyons-nous, l'impression d'un culte général et d'origine exclusivement franciscaine, dès saint Bernardin. Ajoutons que son ouvrage contient en supplément quelques indications historiques sur les origines des confraternités du saint nom de Jésus. F. V.

564. M. M. GIRAUDO O. P. *L'ecclesiologia de S. Clemente Romano* (Quaderni « Sacra doctrina », serie A, 1). — Bologna, Studio domenicano, 1943 ; in 8, 79 p. L. 22.

Examen méritoire des problèmes posés par la lettre de Clément aux Corinthiens. L'auteur s'attache en particulier à démontrer que « presbytres » et « épiscopes » sont une seule et même chose, et que la lettre révèle une autorité juridique de l'Église de Rome sur celle de Corinthe. Le sentiment contraire de dom R. van Cauwelaert (voir *Bull.* II, n° 1263) est longuement réfuté, sans peut-être assez de nuances. A noter l'enquête sur le sens de *ὑποτάσσεσθαι* et *ὑπήκοος γίνεσθαι* (p. 52). Le P. G. tire (p. 67) de la date de l'épître et du fait que Clément était proche des Apôtres la dangereuse conclusion que l'organisation ecclésiastique dont elle témoigne était l'« authentique ». B. C.

565. A. CASAMASSA O. S. A. *L'accusa di « hesterni » e gli scrittori cristiani* IIe s.
del II secolo. — Angelicum 20 (1943) 184-194.

Dès ses origines, le christianisme apparut comme une religion nouvelle, une *nova superstitio*. Les premiers écrivains chrétiens, loin de protester contre cette nouveauté qu'on attribue à leur culte, aiment au contraire à la souligner. Cependant, vers la moitié du IIe siècle, il se produit un changement. Il semble que les païens font au christianisme un reproche de cette nouveauté et lui opposent l'antiquité de leurs traditions. Dès lors l'attitude des apologistes va changer : ils vont démontrer l'antiquité du christianisme en opposant aux traditions païennes celles de l'Ancien Testament : Tatien, Méliton de Sardes, Julius Cassianus, Théophile d'Antioche, Tertullien entrent dans cette voie et préludent par là à la chronographie ecclésiastique qui se développera avec Julius l'Africain et Eusèbe de Césarée. B. B.

566. L. DIEU. *La persécution au IIe siècle. Une loi fantôme.* — Revue Hist. ecclés. 38 (1942) 5-19.

Le P. D. reprend la question de la base juridique des persécutions avant Dèce. Y a-t-il eu, comme l'a prétendu C. Callewaert et après lui toute une série d'historiens, une législation spéciale contre les chrétiens ? Le P. D. examine les faits et les textes et conclut qu'il n'y a pas de trace d'une législation, en l'occurrence un édit impérial, contre les chrétiens. Les persécutions ont été à

l'origine sporadiques et locales, provoquées par des soulèvements populaires. Le rescrit de Trajan ne se comprend pas s'il y a eu une législation spéciale. Le P. D. en revient donc à l'explication de Th. Mommsen : les chrétiens ont été poursuivis en vertu du *ius coercitionis* des magistrats qui jouissaient de l'*imperium*. Cependant il cherche à nuancer cette solution en admettant que des accusations de droit commun et le souvenir d'anciens décrets de Néron et de Domitien ont pu jouer dans une mesure variable d'après les circonstances. Formule de conciliation qui n'est peut-être pas aussi satisfaisante qu'elle paraît à première vue. Est-il vraisemblable que des magistrats romains aient fait usage de leur *ius coercitionis* indépendamment les uns des autres contre les chrétiens dans différentes parties de l'empire, s'il n'y avait pas eu au moins, à défaut d'une législation proprement dite, une jurisprudence établie et, dès lors, ne faut-il pas recourir à l'édit de Néron pour expliquer la base juridique de leurs poursuites ? Qu'il ait fallu des soulèvements populaires pour remettre cet édit en vigueur, c'est une question de fait et non plus une question de droit. B. B.

567. E. H. Blakeney. *A Note on the Epistle to Diognetus, X, § 1.* — Journ. theol. Studies 42 (1941) 193-195.

Diogn. 10, 1 exprime l'idée que le monde a été créé pour les hommes. Cette idée est d'origine stoïcienne, mais elle est largement répandue. Dans le judaïsme on croyait que le monde avait été créé pour les Juifs. D'après Hermas, *Vis.* 2,4 le monde a été créé pour l'Église. L'idée que le monde a été créé pour les hommes se retrouve chez Justin, *Apol.* I, 10, chez Lactance, *Inst.* 7, 5, 3. B. B.

568. J. Knox. *Marcion and the New Testament.* An Essay in the Early History of the Canon. — Chicago, University Press, 1942 ; in 8, IX-195 p. Dl. 2.

M. K. veut mettre en évidence le rôle joué par Marcion dans l'élaboration du canon néotestamentaire. Ses thèses principales peuvent se résumer comme suit :

1. La grande Église a fixé son canon entre les années 150-175, poussée en cela par l'exemple de Marcion, qui avait fixé le sien peu de temps auparavant. Elle emprunta au docteur asiate — il n'était pas encore taxé d'hérésie à ce moment (chap. 1) — l'idée même d'un *nouveau* testament (chap 2) et, à son exemple, dans le désir de faire de la surenchère, elle y plaça les épîtres de Paul, dans leur teneur originale et augmentées des épîtres pastorales. Ces dernières auraient été écrites vers cette même époque, dans le but de corriger l'impression trop « marcionite » qu'auraient pu produire les écrits originaux de l'apôtre (chap. 3).

2. En même temps que les épîtres de Paul et les pastorales, entrèrent dans le canon l'évangile de Luc et les Actes. Contrairement aux affirmations des anciens, Marcion ne dépend pas de Luc. Une statistique montre en effet que l'évangile de Marcion s'accorde plus souvent avec la matière commune aux synoptiques qu'avec les péricopes qui sont propres à Luc. Marcion aurait donc montré une certaine indifférence à l'égard des traits propres au troisième évangile. Comment est-il possible après cela qu'il l'ait choisi comme évangile de base ? Comme il est évident d'autre part que Luc ne dépend pas de Marcion, les choses s'expliqueraient au mieux si l'on admettait que Marcion a utilisé comme source un évangile inconnu, apporté par lui d'Asie. Le même évangile aurait été incorporé à notre Luc actuel, dont la date de composition se situe à la période de la réaction antimarcionite. Rien ne s'oppose à ce qu'on admette pour le troisième évangile une date aussi tardive, puisqu'il n'est pas attesté avant saint Iré-

née (chap. 4). D'autre part, *Lc* a partie liée avec *Act.* Ceux-ci ont été écrits à la même époque et par le même auteur, dans le but de faciliter l'entrée des épîtres de Paul dans le canon (chap. 5). Ce n'est qu'après la canonisation de l'évangile quadriforme que serait née la légende de la mutilation du troisième évangile par Marcion (chap. 6).

Telles sont les positions principales défendues par M. K. Elles rappellent en plusieurs points les thèses, depuis longtemps abandonnées, de l'école de Tubingue, spéculant sur les oppositions entre « paulinisme » et « pétrinisme ». C'est là la partie la plus criticable de ce livre. En fait on n'a aucune preuve positive pour affirmer que les écrits de Paul étaient tombés en défaveur à Rome vers les années 150. Quant aux origines de Luc-Actes, on n'aura pas manqué de remarquer que la construction de M. K. ressemble fort à une mise en équilibre de conjectures, sur la base fragile des silences du II[e] siècle. De Luc, auteur du troisième évangile, il n'est pas fait mention avant saint Irénée. Est-ce là une preuve certaine que son évangile n'existait pas avant cette date ? Justin n'en parle pas, mais parle-t-il davantage de *Mt* ou de *Mc* ? De même nous ne pensons pas qu'il faille se laisser impressionner par les statistiques du chap. 4. En effet, toute la matière de l'évangile de Marcion est précontenue dans notre *Lc* actuel, et des péricopes que l'hérésiarque aurait pu reprendre à sa source (p. 85 et 164) et ne lui a pas repris, on ne peut inférer qu'il ignorait *Lc*, car les critères qu'il a suivis dans son œuvre d'expurgation ne nous sont pas connus avec précision. Ils mériteraient d'être étudiés pour eux-mêmes avant qu'on ne rejette le témoignage des anciens.

Nous admettons que Marcion a exercé indirectement une influence sur la canonisation des livres saints. Son attitude et son exemple ont très probablement contribué à mettre en relief l'idée d'un canon du Nouveau Testament dans l'Église. Mais faut-il admettre que cette idée n'a pris naissance qu'après l'an 150 et sous l'influence exclusive de Marcion ? Je ne le crois pas, car avant de fixer son canon l'Église lisait les livres canoniques dans ses assemblées et l'on peut sans aucun doute considérer cette lecture comme une première forme de canonisation. Or, pour donner plus de force à sa thèse, M. K. néglige totalement ce stade préparatoire. C. V. P.

569. I. ORTIZ DE URBINA S. I. *L'« homousios » preniceno.* — Orientalia christiana periodica 8 (1942) 194-209.

Ce terme appartient primitivement à la langue des gnostiques et c'est de là qu'il a passé dans la théologie de la grande Église. Sa provenance gnostique est attestée par une série de citations d'Irénée et d'Hippolyte. Il sert à désigner des êtres qui participent à la même essence, sans impliquer, du moins nécessairement, l'unité numérique. Il signifie simplement que deux êtres appartiennent à la même catégorie substantielle : si l'un est spirituel, l'autre l'est aussi ; si l'un est d'essence divine, l'autre l'est aussi. B. B.

570. CH. MARTIN S. J. *Saint Irénée et son correspondant, le diacre Démètre de Vienne.* — Revue Hist. ecclés. 38 (1942) 143-152.

Nous possédions déjà un fragment d'un discours de saint Irénée sur la foi adressé au diacre Démétrius (PG 91, 276). Le P. M. démontre, d'après *Paris Nat. gr. 854*, que nous n'avons pas là un texte suivi d'Irénée, mais des définitions extraites du discours en question ; puis il édite deux nouveaux fragments d'une lettre à Démétrius contenus dans un autre florilège, *Munich Staatsbibl.*

gr. 229. Le P. M. estime que la découverte de ces deux fragments accroît encore la garantie d'authenticité de l'ensemble parce que la convergence de deux traditions nettement distinctes nous assure de l'historicité du personnage de Démétrius. La joie de la découverte ne doit pas nous faire perdre notre sang-froid. Le premier fragment nous apprenait déjà qu'il existait un traité de la foi attribué à Irénée et adressé à Démétrius, traité dont s'était servi l'auteur du florilège. L'auteur d'un second florilège a puisé dans le même traité. Nous avons donc un second témoignage au sujet de l'existence de ce traité, dont personne d'ailleurs ne doutait. Mais nous ne savons pas davantage si le traité est bien de saint Irénée, ni même si Démétrius a réellement existé. Nous n'avons toujours qu'un seul témoin : le traité dans lequel ont puissé deux compilateurs. B. B.

571. Th.-A. Audet O. P. *Orientations théologiques chez saint Irénée. Le contexte mental d'une γνῶσις ἀληθής*. — Traditio 1 (1943) 15-54.

Irénée n'est pas un converti comme Justin. Il est chrétien dès son enfance et il a vécu dans un milieu tout imprégné encore de la tradition vivante du Christ. Il est doué aussi d'un esprit positif et réaliste. Puis ce n'est pas un penseur en chambre, mais un évêque soucieux de sa mission et qui veut préserver ses chrétiens de la vague d'erreurs du gnosticisme. De là les caractères de sa théologie : elle sera positive, appuyée sur la Bible et l'histoire, mais aussi parénétique. Il ne s'agit pas de bâtir une vaste synthèse philosophique. Les erreurs mêmes qu'il combattait devaient le mettre en garde contre un abus de la spéculation. Il insiste au contraire sur le mystère de Dieu et donne la préférence à la charité sur une science de perdition. Telles sont les grandes lignes de cet essai qui constitue le premier chapitre d'une étude sur l'idée d'évolution chez saint Irénée. Mais cette synthèse excellente, puisée dans une connaissance approfondie de l'*Adv. haer.*, le P. A. la dilue et la noie dans un langage singulièrement compliqué. Obscurité n'est pas profondeur. Mais n'insistons pas sur ce côté plutôt littéraire. Il semble que le P. A. a exagéré la défiance d'Irénée à l'égard de la raison. Celle-ci a ses limites, mais à l'intérieur de ces limites il en fait lui-même bon usage. Le P. A. conteste aussi l'idée d'une connaissance naturelle de Dieu, avec plus de nuance que le P. Escoula (voir *Bull.* V, nº 572). Sans doute Irénée n'a pas songé à distinguer un ordre naturel et un ordre surnaturel. Il se meut sur le plan réel qui est celui du salut. Quand il parle de la création comme d'une révélation du Verbe, il songe aux étapes suivantes de la révélation. Mais il distingue assez cette première des autres, il l'attribue assez nettement à la raison, sans intervention d'une révélation proprement dite, pour qu'on puisse l'appeler une connaissance rationnelle. Le P. A. concède que cela vaut pour les esprits créés, c'est-à-dire les éons, sans référence aux créatures terrestres (p. 35, n. 100). Mais où donc Irénée, si positif, si épris de concret, avait-il appris le fonctionnement des purs esprits ? Cette connaissance naturelle par l'homme est peut-être en dehors de son champ de vue actuel, mais elle est sous-jacente à sa pensée, ou bien son texte est pur charabia. Je ne vois pas non plus sur quoi se base le caractère « mystique » de la théologie d'Irénée. Dire qu'elle est un « apophatisme » ne nous avance pas beaucoup. Au surplus je n'aime guère ce vocable, pas plus que le titre d'hérésimaque octroyé à Irénée (p. 34). B. B.

572. L. Escoula. *Saint Irénée et la connaissance naturelle de Dieu*. — Revue Sciences relig. 20 (1940) 252-270.

Il s'agit de deux textes d'Irénée, *Adv. haer.* II, 6, 1 et IV, 20, 6, où le P. J. Lebreton a vu l'affirmation d'une connaissance naturelle de Dieu. Il faut reconnaître qu'il a coupé malheureusement le second texte et l'a isolé du contexte. Il n'en est pas de même du premier. D'après le P. E. il s'agit d'une connaissance salutaire qui exige la grâce et qui par conséquent n'est pas naturelle. Singulière exégèse qui fait intervenir saint Thomas et un cours du P. J. Huby sur l'épître aux Romains dans l'explication de saint Irénée. Celui-ci n'a pas imaginé qu'on pouvait connaître Dieu par la raison sans avoir l'idée de le prier. Il aurait dû savoir qu'on ne peut poser aucun acte salutaire sans la grâce. Malheureusement il n'avait pas lu saint Thomas et même il a vécu deux siècles avant saint Augustin. Au surplus le P. E. veut donner au P. Lebreton des leçons de grammaire latine, mais il la connaît lui-même très mal. Il nous parle, à propos de ce premier texte, du « heurt de la construction » et de l'« opposition du mode irréel au mode réel » (p. 253). En fait il n'y a aucun heurt et pas plus de mode irréel. Les trois subjonctifs qui se suivent dans la première phrase s'expliquent par le style indirect au sens large. Celui de la troisième phrase est exigé par *licet*. Quant à la dernière phrase le P. E. prétend que le P. L. l'a mal traduite. *Etiamsi* indiquerait qu'Irénée expose l'hypothèse des gnostiques sans faire de concession à leur position. Un élève de cinquième latine sait pourtant que *etiamsi* avec l'indicatif exprime normalement une concession réelle et peut se traduire par « bien que ». D'ailleurs le contexte impose ici cette traduction. Il s'agit d'un texte de l'évangile dont Irénée ne songe pas un instant à contester la vérité : *etiamsi nemo cognoscit Patrem nisi Filius*... Le P. E. s'entête aussi à appeler incise une proposition causale (*quando* et le subjonctif) nécessaire au sens de la phrase. Je pense que, si le P. Lebreton n'a pas traduit littéralement, il a rendu parfaitement le sens de la phrase en très bon français. Avant de vouloir encore donner des leçons à un vieux maître, le P. E. fera bien de retourner à l'école. B. B.

573. E. PETERSON. *L'immagine di Dio in S. Ireneo.* — Scuola cattolica 69 (1941) 46-54.

Les principaux textes sur cette doctrine se trouvent dans *Adv. haer.* V. L'homme (Adam) a été créé à l'image et la ressemblance de Dieu, c'est-à-dire sur le modèle du Verbe incarné et comporte comme lui trois parties : la chair, l'âme et l'Esprit-Saint. Sous une autre forme Irénée exprime la même pensée : l'homme a été fait par le Père avec ses mains, qui sont le Verbe et l'Esprit-Saint. Adam, avant la faute, possédait donc un corps, qui était l'image du corps que le Verbe devait prendre, et l'Esprit qui répondait à l'Esprit-Saint de qui est né le corps du Verbe et qui le guidait. Cependant Adam n'était pas encore l'homme parfait spirituel parce que le Verbe ne s'était pas encore manifesté dans un corps visible dirigé par l'Esprit. Adam est créé non pas à l'image de Dieu lui-même, mais à celle du Verbe incarné qui est l'image du Père. Par rapport au Christ, qui est Esprit vivifiant, il n'est qu'âme vivante. Il y a pour lui encore possibilité de péché. Ce n'est qu'avec l'incarnation du Verbe que les fils d'Adam peuvent devenir hommes parfaits, spirituels et vivants. Comme il s'agit du texte d'une conférence donnée au *Studium Christi* à Rome, M. P. ne peut justifier longuement ces idées, ni discuter les textes. B. B.

574. H. J. CARPENTER. « *Symbolum* » *as Title of the Creed.* — Journ. theol. Studies 43 (1942) 1-11. IIIe s.

Contrairement aux apparences, c'est dans l'Église latine et probablement en Afrique qu'il faut chercher le sens primitif de *symbolum*, et non en Orient où

le terme n'apparaît que plus tard pour désigner la profession de foi. Le sens de mot de passe (*indicium*), déjà proposé par Rufin, n'explique pas l'évolution sémantique du terme. Primitivement *symbolum* aurait désigné l'ensemble du rite baptismal, considéré comme le signe qui scelle le pacte entre Dieu et le baptisé ; puis le sens aurait été restreint à l'interrogation de l'évêque et aux réponses du candidat. Enfin, sous l'influence du rite de la *traditio* et de la *redditio symboli*, le terme aurait désigné la profession de foi. Hypothèse intéressante, mais dont la base me paraît un peu étroite (surtout deux textes de Cyprien, *Epist.* 69, 7 et 75, 10-11). B. B.

575. T. J. Motherway S. J. *The Creation of Eve in Catholic Tradition.* — Theological Studies 1 (1940) 97-116.

Le P. M. veut faire l'histoire de l'exégèse de *Gen.* 2, 21-24. Pour l'Occident il cite Tertullien, Zénon de Vérone, Ambroise, l'Ambrosiaster, Léon le Grand, Jérôme, Augustin. A noter que beaucoup de ces textes ne contiennent pas une explication du passage de la Genèse, mais une application au Christ et à l'Église. Le P. M. note aussi l'accord des théologiens du moyen âge à prendre ce récit dans le sens littéral. B. B.

576. F. J. Dölger. « *Kirche* » *als Name fur den christlichen Kultbau.* — Antike u. Christentum 6 (1941) 161-195.

Contrairement à ce que fait attendre le titre, ce n'est pas du terme *ecclesia* qu'il s'agit, mais des autres désignations des édifices cultuels chrétiens. Pour l'Occident, *basilica*, attesté par l'*Itinerarium Burdigalense* (CSEL 39, 23), et *dominicum*, attesté pour la première fois par la *Passio S. Philippi* 3. B. B.

577. K. Goldammer. *Navis Ecclesiae. Eine unbekannte altchristliche Darstellung der Schiffsallegorie.* — Zeitschrift neutestamentl. Wissenschaft 40 (1941) 76-86.

A propos d'un anneau du Musée de Dresde dont la pierre porte l'image d'un vaisseau à douze rameurs et dont le mat est orné du monogramme du Christ (IV[e]-V[e] s.), M. G. cite quelques textes patristiques qui développent l'allégorie de l'Église-vaisseau : Tertullien, Hippolyte, Hilaire de Poitiers, Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand. Il note aussi des textes où le symbole du vaisseau reçoit une autre interprétation. B. B.

578. S. Salaville. *L'épiclèse africaine.* — Échos d'Orient 39 (1940-42) 268-282.

Examen des textes africains qui supposent une épiclèse à la messe : Cyprien, Optat de Milève, Augustin, Fulgence de Ruspe. Si le texte de Cyprien n'est pas clair, ceux d'Optat et de Fulgence le sont parfaitement. Le P. S. a donc raison d'admettre l'épiclèse de l'Église d'Afrique. Malgré tout, le silence d'Augustin me paraît poser un problème. La mention de l'Esprit-Saint dans *De Trin.* III, 4, 10 paraît un indice bien mince chez un auteur qui a parlé abondamment de l'eucharistie. On peut se demander si l'épiclèse n'a pas subi chez lui une éclipse, pour des raisons théologiques. B. B.

579. G. Ellard S. J. *Bread in the Form of a Penny.* — Theological Studies 4 (1943) 319-346.

La forme des hosties a évolué avec les rites de l'offrande. Le P. E. retrace les étapes de ces rites depuis Hippolyte jusqu'au XIIe siècle. L'argent avait remplacé les dons en nature. Ce serait ce fait qui aurait amené l'usage de donner au pain la forme d'un denier. Cette coutume, qui apparaît vers 1075, était généralement acceptée cinquante ans plus tard. Y a-t-il bien là une relation de cause à effet ? A propos d'Hippolyte, je pense que le rite de l'offrande rituelle du pain et du vin lui était inconnu, comme il l'est d'ailleurs à l'auteur de la *Didascalie.* La mention de la *capsa* pour l'eucharistie doit plutôt s'expliquer par l'usage d'emporter avec soi du pain consacré. B. B.

580. G. H. Joyce S. J. *Private Penance in the Early Church.* — Journ. theol. Studies 42 (1941) 18-42.

Le P. J. est persuadé que personne n'a mieux parlé de la pénitence que ses confrères, les PP. A. d'Alès et P. Galtier. Aussi entreprend-il avec conviction la défense des idées de ce dernier contre R. C. Mortimer (*The Origins of Private Penance in the Western Church*, Oxford, 1939 ; cf. *Bull.* IV, no 97) dont il reconnaît d'ailleurs les mérites. Il veut établir, d'après quelques textes de Tertullien, Origène et Cyprien, l'existence de la pénitence privée au IIIe siècle. Discussion subtile, trop subtile sans doute pour entraîner le conviction du lecteur. Qu'il y ait des modalités différentes dans l'exercice de la pénitence, personne, je crois, n'en doute. Mais la pénitence publique et la pénitence privée sont-elles des grandeurs bien nettement définies ? B. B.

581. B. Ocerín Jáuregui O. F. M. *Historia de la controversia sobre la suerte de los justos de la última generación.* — Verdad y Vida 1 (1943) 648-687.

Le P. O. parcourt très rapidement une série d'auteurs qui, des origines à nos jours, ont pris position plus ou moins nette dans la question du sort des justes vivant sur la terre au moment du second avènement du Christ. Le problème se rattache surtout à l'exégèse de *I Cor.* 15, 51. Le premier à le poser, et à le résoudre, semble-t-il, dans le sens d'une exemption de la mort chez ces justes est Tertullien. Il est suivi, en Occident, par Lactance, saint Jérôme, Cajetan, Érasme, Jacques Lefèvre d'Étaples. La thèse opposée, celle de la généralité de la mort suivie instantanément de la résurrection, est défendue par l'Ambrosiaster, puis entre autres par Gennade, Rufin, Cassiodore, Bède, Haymon d'Halberstadt (ou plutôt d'Auxerre), Raban Maur, Hervé de Bourgdieu, Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Nicolas de Lyre, Denys le Chartreux. Ambroise Catharin et Dominique Soto vont même jusqu'à en faire un article de foi. Quoi qu'en dise le P. O., saint Augustin semble bien avoir professé lui aussi cette opinion de la mort instantanée et c'est surtout son influence qui explique le nombre des partisans de cette thèse au moyen âge. H. B.

582. W. Köhler. *Zum Toleranzedikt des römischen Bischofs Calixt.* — Zeitschr. Kirchengesch. 61 (1942) 124-135.

Il s'agit toujours de l'*ecclesia Petri propinqua.* La théorie de M. K. (voir *Bull.* IV, no 237) n'a eu aucun succès et son auteur se débat comme il peut au milieu

de la nuée de ses contradicteurs, H. Stoeckius, K. Heussi, E. Seeberg, H. Koch, B. Altaner. Il conclut : « Adhuc sub iudice lis est ». Je crains bien que la sentence ne soit déjà portée. Pour ma part, je suis convaincu que, si Tertullien avait voulu marquer la proximité du tombeau de Pierre dans le sens local, il aurait dit *Petro propinqua*. On emploie normalement le génitif quand le mot est pris substantivement et qu'il signifie proche parent. Il m'est venu un doute : est-il bien certain que *Petri* est complément de *propinqua* ? Ne s'agit-il pas de l'*ecclesia Petri* qui est *propinqua* par rapport à Calixte, soit dans le sens local, soit plutôt dans le sens temporel ? Dans ce dernier sens, Tertullien voudrait dire, car c'est bien Tertullien qui parle : « Tu oses attribuer ce pouvoir à l'Église de Pierre d'aujourd'hui ». Il opposerait ainsi cette Église contemporaine à l'Église du vivant de Pierre. Simple hypothèse que je propose aux spécialistes, en souhaitant qu'elle fasse gaspiller moins de papier que celle de M. K. B. B.

583. G. Quispel. *De bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem.* Proefschrift. — Leiden, Burgerdijk & Niermans, 1943 ; in 8, VII-148 p.

On sait que l'*Adversus Marcionem* a eu trois éditions successives. Voici comment M. Q. se représente la composition du livre. Tertullien écrivit tout d'abord sa première édition pour laquelle il se servit de l'*Adversus haereses* d'Irénée, puis il y ajouta un livre *De Christo*, qui doit répondre partiellement à notre troisième livre et qui formait un second volume. Il tira parti d'une nouvelle source : le Dialogue de Justin. De cette seconde édition il resterait des traces dans la seconde partie de l'*Adversus Iudaeos* : le compilateur aurait puisé dans cette édition des textes qu'on ne retrouve pas dans la troisième. Après la perte de son manuscrit, Tertullien aurait remanié son œuvre et l'aurait éditée en trois volumes, se servant pour le second de Théophile, *Adversus Marcionem*. Les livres IV et V auraient suivi peu après 207. Il y a là une grande part d'hypothèse qu'on pourra discuter. Mais on ne reprochera pas à M. Q. de suivre les sentiers battus. Il s'en prend à A. Harnack sur deux points : sa reconstruction des Antithèses de Marcion et son hypothèse de l'édition latine du Nouveau Testament de Marcion utilisée par Tertullien. Ce dernier n'aurait eu sous les yeux qu'une édition grecque du Nouveau Testament marcionite, mais il serait influencé par l'ancienne version africaine. Tous les arguments ne sont pas d'égale valeur, mais la thèse me paraît défendable. Ce sont d'ailleurs des questions pour lesquelles on ne peut pas désirer plus qu'une honnête probabilité. B. B.

584. F. De Pauw. *La justification des traditions non écrites chez Tertullien.* — Ephem. theol. Lovan. 19 (1942) 5-46.

Étude très fouillée sur le sens de *traditio* chez Tertullien et sur sa justification. Pour désigner les observances chrétiennes, Tertullien emploie les termes *observatio*, — le plus général, — *consuetudo, mos, traditio*. Ce dernier appartient presque exclusivement à la période montaniste et est réservé aux traditions non écrites. Malgré son respect pour l'Écriture, Tertullien constate son insuffisance. Mis en demeure par les catholiques de prouver le bien-fondé des nouvelles observances qu'il adopte, il développe, en harmonie avec ses idées sur la tradition en général, une théorie complète des observances non écrites. Il substitue à la notion de tradition apostolique celle de coutume, en glissant sur son origine pour insister sur son autorité actuelle. Puis, pour justifier la coutume, il en appela au Paraclet. Enfin il eut recours à des arguments de raison. Cette théorie, il l'élabora progressivement, par paliers successifs. B. B.

585. O. SCHÄFER. *Das Vaterunser, das Gebet des Christen.* Eine aszetische Studie nach Tertullian *De oratione.*— Theologie u. Glaube 35 (1943) 1-6.

Analyse du *De oratione* de Tertullien, qui se divise en deux parties : le commentaire du *Pater* et les instructions sur l'attitude dans la prière. B. B.

586. H. ELFERS. *Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung ?* — Theologie u. Glaube 34 (1942) 334-341.

Dans son étude sur Hippolyte (*Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn, 1938) M. E. a défendu la thèse d'après laquelle il n'y avait pas eu d'onction dans la confirmation en Occident avant Innocent Ier, tandis que cette onction apparaît très tôt en Orient. L'ancienne onction postbaptismale, en Occident, appartient au baptême. C'est Hippolyte qui, sous l'influence alexandrine, a joint à cette onction celle de la confirmation, bien connue en Orient, et l'a unie à l'imposition des mains. La question a été étudiée aussi par B. WELTE, *Die postbaptismale Salbung*, Fribourg-en-Br., 1939 (voir *Bull.* IV, n° 90) et résolue d'une manière toute opposée : l'onction postbaptismale, en Occident, appartient au rite de la confirmation, tout comme le myron des Orientaux. M. E. fait une critique sévère de cette thèse : la documentation en est complète, mais le point de départ est faux, la méthode est guidée par des considérations à priori et les textes sont souvent mal interprétés. M. E. maintient donc intégralement sa position et même il la renforce. Quant à l'influence alexandrine sur Hippolyte, voir *Rech. Théol. anc. méd.* 11 (1939) 187-188, le compte rendu de dom B. Capelle sur le livre de M. E. B. B.

587. P. GALTIER S. I. *CR de B. Welte, Die postbaptismale Salbung* (voir *Bull.* IV, n° 90). — Gregorianum 23 (1942) 417-419.

Le jugement du P. G. confirme celui de dom B. Capelle (*Bull.* IV, n° 90) : démonstration claire, mais peu solide. Le P. G. reproche aussi à l'auteur son manque d'information. S'il n'a pu tenir compte de l'article du P. Van den Eynde sur le concile d'Orange (voir *Bull.* IV, n° 476), il aurait du moins pu prendre connaissance de celui du même auteur sur les Constitutions apostoliques (dans *Rech. Science relig.* 27, 1937, 196-212) ainsi que de l'art. *Imposition des mains* dans *Dictionn. Théol. cath.* 14, 1358-1369. B. B.

588. G. NICOTRA. *Interpretazione di Cipriano al cap. IV, vers. 12, della Cantica.* — Scuola cattolica 68 (1940) 380-387.

Cyprien, *Epist.* 69, interprète *Cant.* 4, 12 du Christ et de l'Église. Il y voit l'expression de la nécessité d'appartenir à l'Église pour être sauvé, nécessité entendue dans le sens le plus rigoureux. De là l'invalidité des sacrements conférés par les hérétiques. B. B.

589. G. NICOTRA. *Dottrina di Cipriano sull'efficacia dei sacramenti.* — Scuola cattolica 68 (1940) 496-504.

Analyse des éléments nécessaires à la validité des sacrements : la *cathedra*, c'est-à-dire le pouvoir épiscopal ; le ministre, c'est-à-dire l'évêque ou ses délégués ;

la matière, c'est-à-dire l'huile, l'eau, le pain et le vin consacrés ; enfin, l'autel sur lequel on consacre. S'il manque un de ces éléments, le sacrement est invalide. Il y a quelque exagération dans cette synthèse. M. N. irait jusqu'à supposer qu'on consacrait l'eau baptismale sur l'autel, ce qui me paraît peu vraisemblable. Je suppose que, quand Cyprien parle de l'autel, il le fait parfois dans un sens large, pour désigner le pouvoir sacerdotal de l'évêque et non dans le sens matériel. Quand il parle de *cathedra*, ce n'est pas non plus le fauteuil de l'évêque qu'il désigne. Il y a aussi une erreur flagrante : « l'olio della Cresima, Ordine, Estrema unzione » (p. 499). L'onction dans l'ordination est inconnue avant le IXe siècle. B. B.

590. G. NICOTRA. *Alcune osservazioni sulla dottrina sacramentaria di Cipriano.* — Scuola cattolica 68 (1940) 583-587.

Conclusions des études de M. N. sur la doctrine sacramentaire de Cyprien (voir *Bull.* V, nos 588-589). Abstraction faite de certaines erreurs sur la validité des sacrements, la doctrine de Cyprien est conforme à celle de l'Église sur la causalité des sacrements, la validité du sacrement informe, le caractère sacramentel. Sur ce dernier point, il faut noter que cette doctrine est implicite, en ce sens que Cyprien n'admet pas la réitération du baptême validement administré. Mais il n'a pas de doctrine propre du caractère, en dépit du terme *signaculum* employé dans l'*Epist.* 73, qui désigne d'ailleurs la confirmation. B. B.

IVe s. **591.** K. M. SETTON. *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century* (Studies in History, Economics and Public Law, 482). — New York, Columbia University Press, 1941 ; in 8, 239 p. Dl. 2. 75.

L'attitude des Pères du IVe siècle à l'égard de l'empereur est assez complexe et changeante. Au début, après la conversion de Constantin, ils semblent disposés à laisser celui-ci s'immiscer dans les affaires de l'Église. Mais la prétention de Constance à contrôler jusqu'à la théologie, dans un but politique, les obligea à poser des limites au pouvoir impérial. Le conflit entre le sacerdoce et l'empire est virtuellement engagé dans la lutte qui oppose Athanase et Constance. Le retour de l'empire au paganisme pose de nouveaux problèmes. A la fin du IVe siècle, Ambroise fixe de nouvelles limites au pouvoir de l'empereur en matière religieuse et même en matière civile. Les vues d'Ambroise sont d'ailleurs virtuellement les mêmes que celles de saint Jean Chrysostome. M. S. n'admet pas le contraste que F. H. DUDDEN (*St. Ambrose*, t. I, p. 370 ; cf. *Bull.* III, no 145) établit entre l'attitude fière et courageuse des évêques occidentaux et la servilité des orientaux.

La faiblesse de cet ouvrage, par ailleurs bien documenté, c'est que l'auteur s'est borné presque exclusivement aux rapports personnels des évêques avec l'empereur sans chercher à reconstituer le cadre de pensée qui explique leur attitude, comme l'a fait J. STRAUB (*Vom Herrscherideal*; cf. *Bull.* V, no 25). C'est ainsi qu'Augustin n'est cité que d'une manière accidentelle, alors que ses écrits auraient pu jeter une lumière nouvelle sur le sujet. Je sais bien que le *De civitate Dei* appartient déjà au Ve siècle ; mais il est assez arbitraire de couper le développement de la pensée chrétienne exactement en l'an 400. M. S. a aussi la tendance à donner trop d'importance au style de cour et aux formules protocolaires qui ne signifient pas grand-chose en réalité. B. B.

592. E. F. MICKA O. F. M. *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius* (Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity, 4). — Washington, Catholic University of America Press, 1943 ; in 8, XXII-187 p. Dl. 2.

Le problème de la colère divine n'a pas préoccupé les premiers écrivains chrétiens. C'est Marcion qui a de fait posé le problème et l'a résolu par le dualisme : la colère n'appartient qu'au Dieu de l'Ancien Testament, non à celui du Nouveau. Les défenseurs de la tradition contre Marcion ont donc dû s'occuper du problème et Arnobe n'est pas le premier à l'aborder. Cependant, pas plus que Lactance, on ne peut le ranger à côté des autres écrivains chrétiens. Tous deux traitent la question en philosophes plutôt qu'en croyants. En fait, ce n'est pas la colère de Dieu qui est l'objet des réflexions d'Arnobe, mais la colère des dieux. Il veut répondre aux objections des païens qui accusent les chrétiens d'avoir provoqué la colère des dieux et d'avoir ainsi attiré toutes sortes de maux sur l'humanité. Il n'est donc pas juste de comparer sa doctrine à celle d'Irénée et de Tertullien. La comparaison même avec celle de Lactance n'est pas non plus tout à fait juste. Celui-ci traite bien de la colère de Dieu, répondant ainsi non plus à des objections populaires, mais à des théories philosophiques, et il justifie la colère divine. Le P. M. expose la pensée des deux philosophes chrétiens en la replaçant dans le cadre de leur doctrine générale sur Dieu et sur les passions. Une dernière partie est consacrée aux rapports entre Arnobe et Lactance. Elle n'apporte aucun élément nouveau et le meilleur argument est l'assertion de saint Jérôme qui, par deux fois, fait de Lactance le disciple d'Arnobe. Mais que vaut exactement ce témoignage ? B. B.

593. E. SCHNEWEIS O. F. M. Cap. *Angels and Demons According to Lactantius* (Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity, 3). — Washington, Catholic University of America Press, 1944 ; in 8, XIX-168 p. Dl. 2.

La dissertation se divise en deux parties parallèles : existence, nature, fonctions des anges et des démons. Le P. S. esquisse assez rapidement les idées du monde païen et plus rapidement encore celles du judaïsme. L'étude et le classement des textes de Lactance est fait consciencieusement. L'auteur aurait pu approfondir certaines questions, par exemple celle de l'origine de sa conception d'esprit. Dans l'ensemble, très honnête dissertation. B. B.

594. P. SMULDERS S. I. *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers* (Analecta Gregoriana, 32). — Romae, Universitas Gregoriana, 1944 ; in 8, 300 p.

Cette thèse, inspirée par le P. J. Lebreton, ne fait pas double emploi avec l'étude de A. BECK, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Mainz, 1903, d'allure plus scolastique qu'historique. Elle s'ouvre par une esquisse de la crise arienne depuis le concile de Nicée jusqu'à l'avènement de Julien. L'examen de la doctrine d'Hilaire commence par l'exposé qu'on en trouve dans le commentaire sur Matthieu, antérieur à l'entrée en lice de l'évêque de Poitiers. L'exposé de la doctrine d'après les œuvres de sa maturité est précédé d'une brève esquisse des doctrines hérétiques, telles qu'elles sont présentées par Hilaire lui-même, et par l'examen d'une série de textes où il a résumé toute sa foi trinitaire. Entrant alors dans le détail, le P. S. étudie l'argumentation scripturaire d'Hilaire,

puis sa théologie spéculative centrée sur une idée fondamentale : la génération divine. L'exposé est complété par une étude de la doctrine d'Hilaire sur le Saint-Esprit. On s'étonne de voir rejetées en appendice quelques remarques sur la terminologie d'Hilaire. La raison en est, nous dit le P. S., que cette terminologie est assez flottante. Sans doute, mais n'eût-il pas mieux valu le montrer au début ? Le point délicat, c'est l'attitude d'Hilaire vis-à-vis des homoïousiens. Est-il vrai, comme l'a prétendu J. GUMMERUS (*Die homöusianische Partei*, Leipzig, 1900), qu'il a défendu l'*homoïousios* sous le couvert de la formule de Nicée? La réponse du P. S. ne me paraît pas très nette. Hilaire aurait été partisan de l'*homoousios* ; mais par « économie », — cela veut dire sans doute par politique, — pour ne pas effrayer et éloigner les homoïousiens, il n'aurait pas mentionné dans e traité des Synodes l'identité de substance. C'est donc qu'il considérait ce point comme secondaire dans la foi de Nicée. D'autre part, en ce qui concerne les influences réciproques, ce seraient plutôt les homoïousiens qui se seraient inspirés d'Hilaire, sinon de ses écrits, du moins de son commerce oral. C'est là une thèse, avancée d'ailleurs avec prudence, qui suscitera quelque contradiction.

B. B.

595. P. LIMONGI. *Esistenza ed universalità del peccato originale nella mente di S. Ilario di Poitiers.* — Scuola cattolica 69 (1941) 127-147.

M. L. groupe sous cinq chefs les assertions de saint Hilaire sur le péché originel : 1. Tous les hommes ont contracté un péché qui les rend vraiment pécheurs. 2. Tous les hommes ont péché avec le péché d'Adam ; en d'autres mots, le péché d'Adam est le péché de toute l'humanité. 3. Les biens perdus par Adam étaient des biens de toute l'humanité. 4. Tous les hommes sont pécheurs par leur origine. 5. L'œuvre de la rédemption et le baptême effacent le péché originel. Ce sont là les éléments d'une doctrine. Ils ne sont pas synthétisés par Hilaire lui-même. En somme l'enseignement d'Hilaire ne dépasse pas celui de l'Écriture. Il faut noter d'ailleurs que les textes n'ont pas toujours la portée ni la précision que M. L. leur donne. Certains peuvent parfaitement s'interpréter du péché actuel. Nous sommes encore assez loin de saint Augustin. B. B.

596. P. LIMONGI. *La natura e gli effetti del peccato originale in Sant' Ilario di Poitiers.* — Divus Thomas (Piac.) 45 (1942) 186-201.

Le péché originel ne consiste pas dans la concupiscence, mais dans la privation de la grâce. Avec la grâce l'homme a perdu le don d'immortalité, il est soumis à la concupiscence, son intelligence et sa volonté sont affaiblies au point qu'il lui est impossible de connaître la loi éternelle et d'atteindre sa fin par ses propres forces. Il y a quelque inconvénient à synthétiser en termes trop précis une doctrine encore assez floue. Comme je l'ai dit pour un autre article (voir *Bull.* V, n° 595), tous les textes sont loin d'être probants. B. B.

597. P. LIMONGI. *La trasmissione del peccato originale in S. Ilario di Poitiers.* — Scuola cattolica 69 (1941) 260-273.

M. L. complète ses études sur le péché originel dans saint Hilaire (voir *Bull.* V, nos 595-596). Il nous déclare que celui-ci ne parle jamais de la manière dont se transmet le péché originel, mais que nous pouvons déduire sa pensée de ce qu'il dit de la génération du Christ. Il pose ensuite la question de savoir si la sainte Vierge fut exempte du péché originel d'après saint Hilaire, sans arriver d'ailleurs à aucune conclusion. Assez pauvre comme contenu et comme méthode.

B. B.

598. C. McAuliffe S. J. *The Mind of Saint Pacianus on the Efficacy of the Episcopal Absolution.* — Theological Studies 1 (1940) 365-381 ; 2 (1941) 19-34.

L'absolution n'a pas pour Pacien la simple valeur d'une réconciliation avec l'Église. Quand il parle de la rémission des péchés, Pacien entend bien parler du *reatus culpae*. Cette rémission s'opère principalement par le rite de l'imposition des mains de l'évêque, bien que Pacien semble attribuer parfois aux actes du pénitent une valeur excessive. Le P. McA. ne nie pas que la formule d'absolution de Pacien ait été déprécatoire, mais il estime que les textes qu'on cite ne sont pas probants : ils ne se rapportent pas à la formule d'absolution que l'évêque prononçait après la pénitence accomplie, mais à des prières que l'évêque disait pendant le temps de pénitence (p. 375, n. 35). B. B.

599. A. Bea S. J. *Deus auctor Sacrae Scripturae : Herkunft und Bedeutung der Formel.* — Angelicum 20 (1943) 16-31.

La formule *Deus auctor scripturae* est essentiellement latine. On la trouve déjà dans la formule de foi des *Statuta ecclesiae antiqua* ; mais l'origine de ce recueil est obscure. Ici le P. B. fait une critique sommaire de l'opinion que j'ai émise à ce sujet (*Le rituel d'ordination des Statuta ecclesiae antiqua*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 11, 1939, 223-241). Il n'a pas cependant d'opinion bien claire ni d'argument très solide. De toute façon, il faut chercher quelque chose de plus précis pour notre formule. Elle se trouve chez saint Ambroise et chez saint Augustin. Il semble bien qu'elle ait été employée d'abord dans la controverse contre les Marcionites et les Manichéens, pour affirmer que Dieu est l'auteur aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament. B. B.

600. B. Citterio. *Sant'Ambrogio e i suoi rapporti col vescovo di Roma.* — Scuola cattolica 68 (1940) 64-70.

J.-R. Palanque a caractérisé ainsi les relations d'Ambroise avec le siège romain : indépendance de la part de l'évêque de Milan, froideur glaciale de la part de Rome. M. C. établit d'abord qu'Ambroise a toujours été persuadé de la position essentielle de l'Église de Rome dans l'Église du Christ et que ses principes doctrinaux sont clairs. Mais il se peut que, dans la pratique, il n'a pas toujours été logique dans l'application de ses principes, à cause peut-être de son caractère autoritaire. Il essaie ensuite de montrer que les faits allégués par Palanque peuvent recevoir une interprétation plus bénigne que celle qu'il en a donnée. Peut-être faudrait-il aussi trouver la solution dans la conception que se faisait Ambroise de la primauté romaine (voir *Bull.* V, n° 601). B. B.

601. B. Citterio. *Sulla interpretazione di un passo ambrosiano riguardante il primato di S. Pietro.* — Scuola cattolica 68 (1940) 491-495.

Il s'agit du *De incarn.* 4, 32 : *primatum confessionis utique non honoris, primatum fidei non ordinis.* Contre F. H. Dudden (*The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford, 1935, t. II, p. 640), M. C. prétend qu'Ambroise ne dénie pas à Pierre la primauté d'honneur et de juridiction. Dans le contexte ces mots auraient un autre sens : ce n'est pas Pierre qui a parlé le premier ; il a laissé parler les autres, mais quand il s'est agi de confesser la foi, il a pris la parole le premier. L'explication ne me paraît pas suffisante. Il semble bien qu'Ambroise a en vue

ici la primauté de Pierre : *statim loci non immemor sui primatum egit.* Quant à la nature de cette primauté, elle est définie par ce qui suit. Ici M. C. concède trop facilement que dans 4, 33-34 Ambroise affirme seulement la nécessité de la foi. Quand il dit : *non enim de carne Petri sed de fide dictum est*, il faut entendre : *de fide Petri*. Le *primatus confessionis* fait qu'il est le gardien de la foi : *et ideo fundamentum dicitur quia novit non solum proprium sed commune servare.* De tout l'ensemble du contexte on peut dégager l'idée qu'Ambroise se fait de la primauté de Pierre. Elle n'est pas, si l'on peut dire, d'ordre juridique : Pierre n'est pas le chef dont les autres apôtres sont les sous-ordres. Elle est d'ordre doctrinal : Pierre est le gardien de la foi. B. B.

602. G. ODOARDI O. F. M. Conv. *La dottrina della penitenza in S. Ambrogio.* — Roma, Pontificia Facoltà teologica O. F. M. Conv., 1941 ; in 8, xv-144 p. L. 12.

Le P. O. consacre son premier chapitre à la vertu de pénitence et les cinq suivants à la pénitence comme sacrement, d'après le plan ordinaire des traités *De poenitentia.* Ce cadre un peu scolaire amène l'auteur à moderniser la théologie ambrosienne. Ainsi deux pages sont consacrées à démontrer que la pénitence est un sacrement (p. 41-42), contre les protestants et les modernistes. Mais Ambroise n'a connu ni les uns ni les autres, et la notion de sacrement est encore assez flottante au IVe siècle. Il n'y a pas d'avantage non plus à discuter la question de savoir si la pénitence est de nécessité de moyen ou de nécessité de précepte. Quand on fait de l'histoire, il faut faire table rase de nos propres catégories pour entrer dans celles de l'auteur qu'on étudie. Dans l'ensemble cependant le P. O. interprète correctement les textes et son étude n'est pas sans valeur. La bibliographie contient une énumération des principales éditions d'Ambroise ; mais, après avoir cité celles du *Corpus* de Vienne, l'auteur nous dit froidement qu'il se sert de celle de Migne, sûr de son autorité (p. 127). A propos de l'édition romaine, le P. O. nous dit qu'elle fut pendant longtemps l'édition par excellence, mais que de nouvelles méthodes critiques parurent qui exigèrent une nouvelle édition. La vérité c'est que l'édition du cardinal de Montalto n'a jamais répondu aux exigences d'aucune époque. C'est une œuvre de fantaisie qui marquait une régression sur les éditions d'Amerbach, d'Érasme et surtout de J. Gillot. B. B.

603. A. ROBERTI O. S. B. *S. Ambrogio e il monachismo.* — Scuola cattolica 68 (1940) 140-159, 236-253.

Saint Ambroise n'a pas pratiqué la vie monastique et on peut même dire qu'il n'a pas de théorie à son sujet. Néanmoins on trouve dans ses œuvres des doctrines ascétiques sur certains éléments de la vie monastique : la fuite du monde, la pauvreté, la chasteté, l'obéissance. C'est surtout dans la louange de la virginité que sa pensée se rapproche le plus de l'idéal monastique. Ce sont ces éléments que dom R. s'efforce de rassembler. Sa documentation sur saint Ambroise me paraît un peu vieillie. B. B.

604. A. PAREDI. *Influssi orientali sulla liturgia milanese antica.* — Scuola cattolica 68 (1940) 574-579.

L'influence orientale se fait sentir dans la liturgie milanaise primitive par la date de Pâques, le caractère festif du samedi, l'usage des antiennes et des hymnes,

le culte des reliques, la célébration de la Nativité au 6 janvier et par l'emprunt de certaines formules. Une réserve à propos de Noël. M. P. ne paraît pas connaître l'étude de H. FRANK, *Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie*, dans *Jahrbuch f. Liturgiewissensch.* 12 (1932) 145-155. B. B.

605. G. BARDY. *Chrétiens et païens à la fin du IVe siècle.* — Année théologique 4 (1943) 457-503.

On a insisté souvent sur les réactions du paganisme contre le christianisme. M. B. nous montre un autre aspect des relations entre les deux religions. Si l'hostilité reste toujours grande dans les milieux populaires, un certain rapprochement s'établit entre gens cultivés. A la fin du IVe siècle la culture chrétienne brille de tout son éclat et s'impose à l'attention des esprits les plus prévenus. A ce point de vue l'Orient paraît être en avance sur l'Occident. M. B. nous montre des exemples de ces relations entre chrétiens et païens dans la vie de saint Ambroise et surtout de saint Augustin.

606. G. BARDY. *Lettrés chrétiens et civilisation romaine à l'aube du moyen âge.* — Année théologique 3 (1942) 424-462. Ve s.

La prise de Rome par Alaric et la déposition du dernier empereur d'Occident, Romulus, marquent la fin du monde antique. Comment les lettrés chrétiens au cours du Ve siècle ont-ils réagi devant ces événements ? Bien loin de s'orienter résolument vers l'avenir et d'essayer la réalisation d'un idéal plein de jeunesse et de vie, ils sont demeurés hommes de tradition et même davantage ceux du maintien obstiné des formes anciennes. Personne n'a compris qu'une civilisation ancienne était en train de mourir et qu'une nouvelle était en train de naître. Telle est l'attitude que M. B. dégage des écrits de saint Augustin, Orose, Salvien, Sidoine Apollinaire, Ruricius, Ennodius, Boèce, Cassiodore. Cet effort ne fut d'ailleurs pas inutile. Il a servi à sauver de l'ancienne civilisation ce qui pouvait en être sauvé. Ce ne sont pas les barbares qui ont apporté une nouvelle civilisation. B. B.

607. J. HENNIG. *Our Daily Bread.* — Theological Studies 4 (1943) 445-454.

A propos d'ἐπιούσιος, quelques notes sur son interprétation en Occident. C'est saint Jérôme qui a introduit *supersubstantialis* dans la Bible latine et seulement dans *Matth.* 6, 11. Pour expliquer qu'il ne l'a pas employé dans *Lc* 11, 3, M. H. suggère que c'est à cause des protestations des Romains conservateurs et réalistes. C'est sous l'influence orientale que les Latins ont donné au terme une portée philosophique. B. B.

608. A. VÖGTLE. *Woher stammt das Schema der Hauptsünde ?* — Theolog. Quartalschr. 122 (1941) 217-237.

Après avoir fait la critique des théories diverses sur l'origine de la liste des huit péchés capitaux, y compris la théorie du P. J. HAUSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, dans *Orientalia christiana* 30 (1933) 164-175, M. V. propose d'en chercher l'origine dans le monachisme égyptien. Le témoignage principal est celui de Cassien, *Conl.* 5, 16-25. Faut-il attribuer l'invention à une personnalité en particulier, tel par exemple Évagre le Pontique ? C'est une question secondaire sur laquelle M. V. ne se prononce pas, bien qu'il semble songer plutôt à une tradition orale. B. B.

VIe s. **609.** M. Walther. *Pondus, dispensatio, dispositio. Werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors des Grossen.* Inaugural-Dissertation. — Buchdruckerei Kriens, 1941 ; in 8, VIII-220 p.

M. W. étudie les emplois métaphoriques de *pondus* dans les œuvres exégétiques de saint Grégoire, puis l'idée de *pondus* dans la tradition antérieure, pour dégager ce qu'il y a d'original chez Grégoire. Le même travail est fait dans la seconde partie pour le groupe *dispensatio-dispositio.* Il ne s'agit pas d'une simple étude philologique. Ces deux monographies doivent être complétées par l'étude de *amor-timor*, *spes-desperatio* et enfin *humilitas*, pour étudier la spiritualité de Grégoire au point de vue des valeurs. Je ne sais si la philosophie des valeurs fournit un cadre bien approprié à l'étude de la pensée de Grégoire. En tout cas je doute fort que tous les emplois métaphoriques de *pondus* puissent servir à ce but et il me semble qu'ils se trouvent souvent à l'étroit dans cet essai de synthèse philosophique. M. W. n'en a pas moins mis en lumière l'originalité relative de Grégoire. Si celui-ci a servi d'intermédiaire entre l'antiquité et le moyen âge, il ne s'est pas contenté de transmettre brutalement ce qu'il a trouvé dans la tradition, mais il a imprimé à cette tradition la marque de sa personnalité. B. B.

610. M. Boas. *De middeleeuwsche latijnsche Complementa en Supplementa Catonis.* — Neophilologus 25 (1940) 287-296.

En s'appuyant sur ses propres travaux — fort nombreux et importants (cf. *Bull.* III, nº 840 et IV, nº 606) — consacrés aux *Disticha Catonis* ainsi que sur ceux de ses prédécesseurs, M. B. dresse une liste des pièces médiévales qui peuvent être considérées comme des « compléments » et des « suppléments » du Caton proprement dit. Il ne s'agit ni de traductions ni de commentaires, mais de remaniements et d'élargissements. Le type du *complementum* est le *Novus Cato* ; le type du *supplementum*, le *Facetus*. Au premier type appartiennent, entre autres, le *Cato Rythmicus*, le *Cato Interpolatus*, le *Cato Leoninus*, le *Cato Parvus* ; au dernier type : le *Cato Secundus*, le *Cato Magnus*, etc.

A cette occasion, et voyant l'influence que semblent avoir exercée sur les théologiens du moyen âge les *Disticha Catonis*, nous énumérons ici les principales études de M. B. dont nous n'avons pas parlé dans ce *Bulletin* : *De Cato-editie van Th. Poelman* (*Gulden Passer* 7, 1929, 155-165) ; *Woher stammt der Name Dionysius Cato ?* (*Philologische Wöchenschrift* 50, 1930, 649-656) ; *Nachträgliches zu den Titeln Dionysius Cato und Disticha Catonis* (*ibid.* 53, 1933, 956-960) ; *Cato und Julianus von Toledo* (*Rheinisches Museum* 79, 1930, 183-196) ; *Cato und die Grabschrift der Allia Potestas* (*ibid.* 81, 1932, 178-186) ; *Pseudo-Aristotelische zedenspreuken* (*Het Boek* 19, 1930, 359-375) ; *Een vergissing van Erasmus* (*ibid.* 25, 1938-39, 277-287) ; *Sic transit gloria mundi* (*Neophilologus* 20, 1935, 223-230) ; *Die Epistola Catonis* (*Verhandelingen Koningl. Akad., Afd. Letteren*, 33, I. Amsterdam, 1934 ; in 8, 52 p.). M. C.

VIIe s. **611.** J. Quasten. *Oriental Influence in the Gallican Liturgy.* — Traditio 1 (1943) 55-78.

M. Q. prend comme point de départ l'*Expositio brevis liturgiae gallicanae* (PL 72, 83-98). Les deux lettres dont se compose cet écrit ne sont pas de Germain de Paris. L'auteur, qui semble bien avoir copié certains passages d'Isidore de Séville, est plutôt un anonyme du VIIe-VIIIe siècle et la liturgie serait celle d'Autun plutôt que celle de Paris. Tout l'article n'est qu'un commentaire de l'*Expositio* au moyen des sources liturgiques orientales. L'influence orientale

n'apparaît pas seulement profonde, mais variée. Ce sont les liturgies syriennes qui semblent avoir la prédominance. B. B.

612. E. BERMEJO GARDA. *San Valerio, un asceta español del siglo VII.* — Boletín de la Univ. de Santiago, n° 30 (1940) 29-60.

Notice biographique et littéraire. Passe en revue les écrits attribués à Valère, notamment son autobiographie, ainsi que les manuscrits qui les contiennent. M. C.

613. J. J. HEALY S. J. *Pope St. Eugen I.* — Theological Studies 4 (1943) 249-256.

La vie d'Eugène Ier ne nous est connue que par une brève notice du *Liber pontificalis*. Il fut élu le 10 août 654 en remplacement du pape Martin, déporté par ordre de Constant II pour n'avoir pas voulu souscrire au monothélisme. Il ne semble pas qu'Eugène se soit distingué par son opposition à cette hérésie, car l'empereur ne fit aucune difficulté à son élection. Mais une fois élu, sans doute sous l'influence des Romains, il se montra aussi intransigeant que son prédécesseur. Le P. H. pose la question de la validité de son élection. Il lui paraît probable que si Martin ne l'approuva pas formellement, il lui donna au moins une approbation tacite, ayant perdu tout espoir de revenir au siège de Pierre. B. B.

614. L. WOLFF. *Zu den vatikanischen Fragmenten von Heliand und Genesis.* — Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 55 (1942) 60-63. IXe s.

M. W. montre que les fragments de *Vat. Pal. lat. 1447* ne sont pas tous écrits de la même main. L'étude de la langue et de l'orthographe fait supposer au moins deux copistes. M. C.

615. E. K. RAND. *How Much of the « Annotationes in Marcianum » is the Work of John the Scot ?* — Transactions and Proceedings of the American philol. Assoc. 71 (1940) 501-523.

Ce n'est qu'aujourd'hui que nous pouvons prendre connaissance de cette étude du regretté E. K. Rand. Nous avons plaisir à y trouver plusieurs suggestions que nous avons formulées nous-même presque au même moment (voir *Bull.* IV, n° 654), au sujet de la double recension des *Annotationes*. On sait que le livre *De dialectica* a une forme brève et une longue et que, parmi les autres livres, les uns ont une étendue normale encore qu'inégalement répartie, les autres un volume étonnamment réduit. R. se demande si, dans ces conditions, l'ensemble de l'ouvrage peut être tenu pour authentique. Appliquant la méthode qui lui est chère des critères stylistiques, il conclut d'une part, avec M. Manitius, que les notes brèves ne sont que des résumés, d'autre part que le Commentaire de Remi d'Auxerre contient de nombreux passages érigéniens. Mais, avant de reconnaître ces derniers, il faut que nous possédions une édition critique du texte de Remi.

En terminant, R. signale que ses critères stylistiques sont assez favorables à l'authenticité érigénienne des *Solutiones Prisciani Lydi*. M. C.

XIe s. **616.** A. A. PRINS. *Some Remarks on Aelfric's Lives of Saints and His Translations from the Old Testament.* — Neophilologus 25 (1940) 112-122.

Quelques notes sur le contenu des *Vitae* et la chronologie relative des œuvres. M. P. s'attache surtout à mettre en lumière la signification, à cet égard, de la préface des *Vitae* et d'un texte analogue de la préface à la Genèse : *Decrevi modo quiescere post quartum librum a tali studio.* Ce texte a été souvent mal compris. Il faut l'entendre ainsi : j'ai décidé de m'abstenir désormais, après ma quatrième traduction, de traduire encore les livres saints. M. C.

617. G. MORIN O. S. B. *Un destinataire bavarois du dernier ouvrage de saint Gérard ?* — Nouvelle Revue de Hongrie 60 (1939) 272-273.

Saint Gérard, évêque de Csanád vers le milieu du XIe siècle, adresse sa *Deliberatio supra hymnum trium puerorum* à un certain *Isingrinus liberalis.* Dom M. estime qu'il s'agit d'un des « nobles de ce nom qui, au XIe siècle, résidaient à Freising ou du moins apposèrent leur signature aux actes de cette Église » (p. 273). Cela expliquerait l'origine du seul manuscrit connu de l'opuscule : *Clm 6211* (Freising). M. C.

618. A. E. H. SWAEN. *Notes on the Blickling Homilies.* — Neophilologus 25 (1940) 264-272.

En vue de la nouvelle édition, fort désirable, des *Blickling Homilies*, M. S. dresse une liste de plus de 80 corrections à apporter au texte de R. Morris (1880). M. C.

619. S. PIER DAMIANI. *De divina omnipotentia e altri opuscoli.* Testo critico con introduzione e note a cura di P. BREZZI. Traduzione di B. NARDI (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 5). — Firenze, Vallecchi, 1943, in 8, 385 p. L. 80.

Sur le déclin du XIe siècle, Pierre Damiani était assurément un personnage important. Réformateur ardent et controversiste convaincu, il représentait une attitude devant la vie plutôt qu'une pensée. Les historiens ont voulu en faire tantôt un ascète ignorant et fanatique, tantôt un philosophe sceptique ou un doctrinaire anticonceptualiste. Dans son introduction, après quelques pages sur la vie et l'œuvre de Pierre, M. B. exprime une opinion plus modérée sur sa « pensée philosophique ». Cultivé, lettré même, Damiani est dominé par quelques grandes convictions, notamment : la vanité de la sagesse humaine opposée par saint Paul à celle de l'Évangile, la témérité qu'il y aurait à vouloir limiter de quelque manière que ce soit la toute-puissance divine, la prédominance absolue du perfectionnement moral. Dans la controverse, ce n'est point la synthèse intellectuelle qui le guide, ni même la recherche de la vérité logique, mais plutôt la défense des principes qui lui sont chers. Tels développements néoplatoniciens sur Dieu pourraient donner le change sur sa mentalité et lui faire prendre rang parmi les précurseurs de la philosophie antidialectique. Mais il faut prendre garde. Pierre Damiani utilise des formules philosophiques ; il n'y lit pas un système. S'il est permis de parler de sa doctrine ou de ses doctrines, — nous aimerions mieux dire : de ses réflexions, — il serait exagéré de voir en lui un penseur.

M. B. édite, — et M. N. traduit en italien, — les quatre opuscules les plus significatifs de la manière de Damiani : le *De divina omnipotentia*, d'après *Vat.*

lat. 3797, Mont Cassin 359 et *Vat. Chigi A. VII. 218* ; le *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, d'après *Mont Cassin 359* ; le *De perfectione monachorum*, d'après *Vat. lat. 3797* et *Mont Cassin 358* ; le *De vera felicitate ac sapientia* d'après *Mont Cassin 358* et *Vat. Urb. lat. 503*. Dans son introduction (p. 44 et 58), M. B. annonce qu'il ne donnera pour les manuscrits que « le poche varianti che hanno interesse filosofico », et pour Migne « le varianti di notevole valore ». En fait, on ne trouvera dans les notes que quelques rares leçons de rechange, — parfois abandonnées à tort, — mêlées aux références bibliques et patristiques ainsi qu'à divers éclaircissements historiques et philosophiques.

Le volume est fort bien présenté et se termine par une série de tables très pratiques. Au point de vue critique, l'édition laisse évidemment à désirer, d'autant que le *Vat. lat. 3797* n'est pas, comme on l'a cru longtemps, l'autographe de Pierre Damiani et que les deux *Cassinenses* ainsi que l'*Urbinatensis* sont ses contemporains. Mais M. B. n'a eu en vue que l'usage « philosophique » de son texte. M. C.

620. J. Madoz S. J. *La nueva redacción del « Libellus de fide » de Baquiario utilizada en la « Confessio fidei » del Ps. Alcuino.* — Estudios eclesiásticos 17 (1943) 201-211.

La *Confessio fidei* du Pseudo-Alcuin, qui est sans doute l'œuvre de Jean de Fécamp († 1078), utilise plusieurs professions de foi antérieures, celles de Pélage et de Gennade de Marseille notamment. Le P. M. signale en outre un très large usage littéral du *Libellus de fide* de Bachiarius et ce selon le texte représenté par *Barcelone Arch. Cor. Arag. Ripoll 151* et *Vat. Reg. 191*. On sait que le P. M. a découvert et édité ce texte récemment (*Una nueva redacción del Libellus de fide de Baquiario*, dans *Revista española de Teología* 1, 1941, p. 457-488). Nous n'avons pas à nous en occuper dans ce *Bulletin*, mais comme le P. M. y voit une recension posthume du *Libellus* original (représenté, moyennant de nombreuses corrections, par *Milan Ambros. O. 212 sup.*), sa discussion intéresse le problème des sources du Pseudo-Alcuin. Disons donc qu'avant de nous former un jugement définitif sur la question de la double recension du *Libellus*, il nous paraît prudent d'attendre une nouvelle collation du texte milanais que le P. M. ne connaît que par l'édition de Muratori, ainsi que du texte vatican, qu'il n'a pu atteindre qu'à travers l'édition de Mai. Oserons-nous avouer, cependant, que les cas de divergence mis en vedette par le P. M. ainsi qu'une analyse rapide de son apparat critique sont loin de nous convaincre ? La plupart des divergences s'expliquent fort bien par des erreurs de copiste (omissions, interversions, introduction de gloses, et même l'intercalation du *filioque* dans un manuscrit du XIe s.). Comme vraiment significative, il n'y a que l'omission, dans les deux manuscrits *Ripoll* et *Reginensis*, de l'article contre le traducianisme. Mais, alors que le P. M. regarde cette omission comme le fait d'un remanieur, ami de saint Augustin, nous sommes fortement tenté de croire que le texte de Bachiarius ne le contenait pas. Dans ce cas le texte des deux nouveaux manuscrits serait l'authentique et l'autre, celui de l'*Ambrosianus*, pourrait n'être qu'un témoin isolé, où un ennemi de saint Augustin ou un défenseur quelconque de la nouvelle orthodoxie créatianiste exprimerait son aversion pour le traducianisme.

Quoi qu'il en soit, comme le dit fort bien le P. M., désormais il faudra tenir compte de la *Confessio fidei* pour l'établissement définitif du texte du *Libellus de fide*. M. C.

621. J. Domínguez Berrueta. *El argumento ontológico de San Anselmo.* — Verdad y Vida 1 (1943) 370-376.

N'apporte rien de neuf au point de vue historique. H. B.

622. L. Baudry. *La prescience chez S. Anselme.* — Archives Hist. doctrin. littér. Moyen Age 13 (1940-42) 223-237.

Saint Anselme est un des premiers penseurs médiévaux qui pose en termes rationnels le problème de la compatibilité du libre arbitre avec la prescience divine. M. B. analyse, non sans une certaine subtilité, la réponse du *De concordia*, en la complétant par des textes du *De casu diaboli*, du *Cur Deus homo* et d'autres opuscules. En somme, à part l'argument par l'absurbe (*si scire atque praescire Dei necessitatem ingerit omnibus quae scit aut praescit, nihil ... vult aut faciet ipse ex libertate, sed omnia ex necessitate ; quod si absurdum est...*), saint Anselme se borne à formuler et à commenter la solution augustinienne : d'une part, toutes choses sont présentes à l'éternité divine ; d'autre part, Dieu veut et fait que l'homme agisse librement. On s'étonne que M. B. ne nomme même pas saint Augustin à cette occasion. C'est qu'il veut surtout mettre en relief les formules et distinctions par lesquelles Anselme semble préparer la doctrine de ses grands successeurs : Bonaventure, Thomas d'Aquin, etc. M. B. signale la distinction aristotélicienne et boécienne entre *necessitas praecedens* et *necessitas sequens*. De même, « sans employer les termes techniques, saint Anselme distingue entre le *sens divisé* et le *sens composé*. Il distingue également, sans le dire, entre le *dictum de dicto* et le *dictum de re* » (p. 228, n. 5).

Ces rapprochements avec la scolastique postérieure sont évidemment suggestifs, mais ils ne laissent pas d'être dangereux. Et M. B. lui-même, malgré ses précautions et ses mises en garde, ne cède-t-il pas un peu trop au besoin d'harmonisation, en écrivant vers la fin de son article : « Les futurs contingents ont donc en dernière analyse une vérité parce qu'ils sont déterminés dans la pensée et la volonté créatrices » (p. 236) ? La note finale joue complaisamment avec le feu : « S'il n'était si dangereux, pour qui veut faire simplement œuvre d'historien, d'interpréter une doctrine à la lumière de théories apparues beaucoup plus tard, on pourrait se demander si elle (la théorie des décrets prédéterminants) n'est pas comme amorcée dans l'œuvre de saint Auselme ou, tout au moins, si la méditation du début du premier chapitre de la deuxième partie du *De concordia* n'était pas capable de la suggérer » (p. 237, n° 1).

Il est regrettable que M. B. n'ait pas eu connaissance des nouveaux textes anselmiens *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate* édités, en 1936, par dom F. S. Schmitt (voir *Bull.* III, n° 465). Signalons aussi que M. B. ignore la mise au point que nous avons publiée en 1934 au sujet de l'argument de saint Anselme (voir *Bull.* III, n° 648). M. C.

623. P. Rousset. *Les origines et les caractères de la première croisade.* — Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1945 ; in 8, 207 p.

Les travaux de ces dernières années, notamment ceux de C. Erdmann (voir *Bull.* IV, n° 775) et de M. Villey (voir *Bull.* IV, n° 777), ont mis en relief la doctrine sous-jacente à l'institution des croisades. M. R. s'en inspire largement, et c'est de même sous l'angle « idéologique » qu'il étudie « les origines et les caractères de la première croisade ». Sc limitant, sous réserve de quelques excursus, à la période 1095-1146, il examine l'ensemble des textes qui reflètent ce qu'il

appelle la pensée commune et la pensée de propagande, — documents pontificaux, récits historiques et poétiques, — à l'exclusion des textes proprement théologiques qui relèvent, selon lui, d'une autre « idéologie ». Sur ce dernier point, il fait erreur, croyons-nous, et la note sommaire qu'il consacre à la « théologie » de la croisade (p. 151) est pauvre. Mais cela n'enlève rien à la valeur de son exposé propre.

M. R. montre excellemment que, pour les contemporains, la première croisade n'était pas seulement une guerre sainte ; elle était plus précisément un pèlerinage armé, impliquant certes toutes les horreurs de la guerre, mais exigeant surtout, d'une manière impérieuse et ostensible, l'équipement et la mentalité traditionnels du pèlerin. M. R. a, pour le dire, une formule heureuse : « Les pèlerins pacifiques deviennent des guerriers... les guerriers deviennent des pèlerins... La croisade est le résultat de ce double mouvement » (p. 151). Les croisades se distinguent dès lors nettement des autres guerres saintes. M. R., qui aime l'esprit de méthode et de classification, — ce qui l'expose à se répéter, — y revient avec insistance. Mais pour réelle et spécifique que soit la distinction, nous n'oserions pas dire avec lui qu'elle est essentielle. En d'autres mots, ce n'est pas parce qu'elle prend figure de pèlerinage que la croisade est moins, dans son essence, une guerre sainte. D'autre part cependant, M. R. estime avec raison que, dans la « vision intérieure » du croisé sincère, l'idéal de pèlerinage joue un rôle de premier plan. Cette « vision intérieure », qui est à la fois cause psychologique et fruit religieux de l'expédition, est faite surtout de ces deux facteurs : prise de conscience plus nette de l'unité chrétienne ; nostalgie accrue de la Terre Sainte et de Jérusalem où vécut le Sauveur.

Au ch. IX, ces deux facteurs reparaissent parmi les « aspects de la spiritualité chrétienne dans la première moitié du XIIe siècle ». Cette petite synthèse est du plus haut intérêt et mérite d'être approfondie. Espérons que M. R. y reviendra. Voici, outre l'amour de l'unité chrétienne et la nostalgie des pays bibliques, les « aspects » esquissés dans le livre : conscience particulièrement vive de l'interpénétration du spirituel et du temporel, ainsi que du sens spirituel du monde ; foi impatiente dans le mécanisme de la justice immanente, tendant à confondre la volonté de Dieu avec l'action punitive des hommes contre leurs adversaires et avec l'échec des justiciers pécheurs ; sentiment profond de l'élection divine et attente d'une ère messianique ; communion intime avec l'histoire et les récits merveilleux de l'Ancien Testament.

Au ch. VIII, M. R. étudie « Saint Bernard et la pensée de croisade ». On y voit que l'initiateur de la deuxième croisade, contrairement à ce qui se dit souvent, n'a pas renouvelé la doctrine et qu'il ne fait que reprendre les thèmes de ses prédécesseurs.

Pour finir, M. R. consacre quelques pages à « la véritable origine de la croisade ». Aux causes généralement admises, il ajoute deux mobiles de première importance : la nostalgie extraordinaire de la Terre Sainte, le besoin de trouver une diversion guerrière aux luttes féodales. M. C.

624. G. G. Grant S. J. *The Elevation of the Host : a Reaction to Twelfth Century Heresy.* — Theological Studies 1 (1940) 228-250. XIIe s.

Bonne étude sur le sujet, qui complète celles de H. Thurston et E. Dumoutet. Le premier a tort de chercher l'origine du rite dans la réaction contre les idées de Pierre le Chantre. Le canon du synode de Paris sous Odon (1196-1208) est le premier témoin de l'élévation après la consécration, mais il suppose une élévation avant et pendant la consécration qui est attestée beaucoup plus tôt.

D'autre part, Dumoutet a tort d'expliquer le désir de voir l'hostie par les disputes d'écoles. Ces discussions ne passionnaient pas le public au XIIe siècle. Il faut plutôt chercher l'explication dans la réaction contre les Albigeois, dont les attaques contre l'eucharistie ont dû émouvoir le peuple bien plus que des discussions scolastiques. Explication qui est à retenir. A signaler : un texte d'Élisabeth de Schönau († 1155) qui mentionne aussi l'élévation du calice avec la vision du Christ en croix. Il semble bien qu'il s'agisse d'une élévation après la consécration, bien que ce rite ne se soit généralisé que plus tard. B. B.

625. J. M. Schalij. *Willem van St. Thierry : Epistola ad Fratres de Monte Dei.* — Tijdschrift nederlandsche Taal- en Letterkunde 63 (1944) 56-62.

Mme S. décrit un manuscrit, — non encore coté, — acquis en 1942 par la Bibliothèque universitaire de Leyde. Il est des environs de 1470 et contient une traduction néerlandaise, malheureusement incomplète, de l'*Epistola ad Fratres de Monte Dei.* M. C.

626. G. Schreiber. *Studien über Anselm von Havelberg zum Geistesgeschichte des Mittelalters.* — Analecta Praemonstratensia 18 (1942) 5-90.

M. S., à qui nous devons des études remarquables sur l'activité culturelle de l'ordre des Prémontrés au douzième siècle (voir *Bull.* IV, no 838), s'occupe plus en détail ici d'Anselme de Havelberg, dont la personnalité littéraire a été beaucoup trop négligée. La mettant en parallèle avec celle, plus connue et plus imposante, à première vue, d'Othon de Freising, il montre qu'elle est en réalité plus riche et plus originale. Anselme se signale non seulement, — comme son contemporain, — par sa philosophie de l'histoire et par sa mission à Byzance, mais encore et peut-être surtout par sa doctrine ecclésiologique, liturgique, ascétique et même mystique. M. S. s'occupe de tous ces aspects de l'activité d'Anselme. Mais c'est avec une prédilection visible qu'il s'attache à la pensée ascétique de son héros, à ses réflexions sur les ordres religieux, sur l'état monastique, sur la vie apostolique, sur le sacerdoce des moines. Il insiste, en terminant, sur le rôle primordial attribué dans tous ces domaines au Saint-Esprit, rôle que du reste, dans la seconde moitié du douzième siècle, la théologie et le culte s'entendent à exalter. M. C.

627. *Speculum Ecclesiae. Eine frühmittelhochdeutsche Predigtsammlung (Cgm. 39).* Mit sprachlicher Einleitung neu herausgegeben von G. Mellbourn (Lunder germanistische Forschungen, 12). — Lund, C. W. K. Gleerup, 1944 ; in 8, CLIII-207 p. et 3 pl. Kr. 15.

Ce sermonnaire vieil allemand, que son premier éditeur, J. Kelle (1858), a intitulé *Speculum Ecclesiae* en raison de sa parenté avec la compilation ainsi nommée d'Honorius d'Autun, est un des plus anciens du genre. Il comporte, outre quelques pièces liturgiques et le poème *Deutung der Messgebrauche*, soixante-dix sermons pour diverses fêtes de l'année liturgique, dont deux en latin. Le manuscrit *Munich Staatsbibl. germ. 39*, qui le contient, vient de Benediktbeuern et a été écrit dans la seconde moitié du XIIe siècle, sans doute pour l'usage des moines. Dans son introduction, Mlle M. en donne une description détaillée et en étudie minutieusement la langue (p. XLVIII-CLI), qui offre un ensemble impres-

sionnant de caractéristiques bavaroises. Outre les sources latines, dont il sera nécessaire de pousser l'étude, Mlle M. signale les rapports avec d'autres recueils allemands de l'époque.

Une nouvelle édition du texte était indispensable. Mlle M. s'y est employée avec un soin scrupuleux. Comme il s'agit d'un document qui intéresse au plus haut point l'histoire de la langue allemande, elle a respecté autant que possible l'orthographe du manuscrit. Les abréviations ont été développées et les fautes évidentes corrigées, — le plus souvent d'après des documents similaires, — en italique. L'apparat signale toutes ces retouches, mais à la fin du livre une longue liste d'*Anmerkungen* (p. 157-198) groupe les explications textuelles et littéraires trop complexes ou trop longues. M. C.

628. *The French Text of the Ancrene Riwle.* Edited from *British Museum MS. Cotton Vitellius F. VII*, by J. A. HERBERT (Early English Text Society, Original Series, 219). — London, H. Milford, 1944; in 8, XIV-318 p. Sh. 28.

Cette édition de l'*Ancrene Riwle* français ne veut être qu'une reproduction fidèle, — ligne par ligne, — de *British Museum Cotton Vitellius F. VII*. La seule liberté que M. H. s'est permise, outre la ponctuation, c'est l'explicitation tacite des formes contractées normales. Il écrit à ce sujet : « Comme la copie a été effectuée... pour l'usage privé de Miss Allen, les mots contractés ont été développés tacitement suivant son désir. On s'est donc écarté de la coutume de l'E. E. T. S. d'imprimer ces développements en italique, parce que cela aurait requis un temps et un labeur supplémentaires considérables, sans utilité réelle » (p. XIII).

Le texte semble avoir été écrit au début du XIVe siècle par un copiste peu intelligent qui commet de nombreuses erreurs. Ajoutons à cela que le manuscrit est dans un état assez lamentable, consumé, noirci ou calciné en de nombreux endroits par l'incendie d'Ashburnham House en 1731, et que le recours aux rayons ultraviolets est indispensable. M. H. n'en a usé que pour les cas tout à fait douteux. Mais, avec une honnête franchise, il déclare qu'il aurait peut-être bien fait de douter plus souvent, et qu'en tout cas « le futur lexicographe de l'anglo-normand sera bien inspiré si, avant d'admettre un nouveau terme sur la seule autorité de cette édition, il en vérifie l'existence à l'aide de ce merveilleux instrument » (p. XIII).

A la fin de son introduction, M. H. nous apprend que le texte français de *Cambridge Trin. Coll. R. 14. 7* pourrait bien, de l'avis le plus récent de Miss H. E. Allen, qui a découvert le manuscrit en 1936, offrir quelque parenté avec le texte de *Cotton Vitellius F. VII*, en ce sens qu'ils seraient l'un et l'autre « widely divergent descendants of a common ancestor » (p. XIV). Quel dommage qu'il n'y ait pas eu recours !

L'apparat se borne à signaler les omissions, notes marginales, passages endommagés et autres particularités du manuscrit *Cotton Vitellius F. VII*, ainsi qu'à rapprocher parfois, — rarement, — de la version française les leçons du texte anglais. Le M qu'on rencontre de-ci de-là renvoie, je suppose, à l'édition de J. Morton. M. C.

629. *The Latin Text of the Ancrene Riwle.* Edited from *Merton College MS. 44* and *British Museum MS. Cotton Vitellius E. VII*, by C. D'EVELYN (Early English Text Society, Original Series, 216). — London, H. Milford, 1944; in 8, XX-176 p. Sh. 31.6

Les travaux de Miss H. E. Allen ont donné à l'étude de l'*Ancrene Riwle* un essor considérable. La présente édition du texte latin en est le fruit le plus impatiemment attendu dans les milieux médiévistes. Miss D'E. décrit très brièvement les quatre manuscrits connus : *Oxford Merton Coll. 44* (*C. 1. 5*), *Oxford Magdalen Coll. lat. 67*, *London Brit. Mus. Cotton Vitellius E. VII*, *London Brit. Mus. Royal 7. C. X*. Puis elle justifie plus brièvement encore sa préférence pour *Merton C. 1. 5* : c'est le manuscrit le plus complet et le plus ancien, — première moitié du XIVe siècle, — et il offrirait généralement les meilleures leçons. L'édition est faite avec un soin matériel extrême. A part la ponctuation, le texte du manuscrit a été scrupuleusement respecté. Les abréviations et contractions elles-mêmes n'ont été résolues qu'en italique. Les corrections indispensables, empruntées aux autres témoins ou postulées par l'éditeur, sont placées entre parenthèses. Comme le VIIIe livre manque dans le manuscrit de Merton, Miss D'E. en donne les fragments subsistants d'après l'unique témoin *Cotton Vitellius E. VII*, en reproduisant jusqu'à la disposition matérielle du texte manuscrit.

Une telle minutie mérite évidemment l'admiration et la confiance. Elle plaira aux paléographes et peut-être aux philologues. Sourira-t-elle aux historiens ? L'orthographe souvent barbare, les innombrables italiques, les parenthèses sans utilité fonctionnelle gênent considérablement le lecteur. D'autre part, le système du « meilleur manuscrit » est assurément défendable, bien qu'il nous paraisse en général peu indiqué pour les écrits du moyen âge. Mais, en l'occurrence, le résultat en est décevant. Nous avons affaire à un texte qui est très souvent fautif, voire incompréhensible, alors que dans la plupart des cas les autres manuscrits, en groupe ou individuellement, donnent la leçon qui s'impose. Le principal argument de l'excellence du manuscrit de Merton est, aux yeux de Miss D'E., sa plus grande ancienneté. Cet argument est assez spécieux, et le fait est que le manuscrit de Magdalen, — plus jeune probablement d'un demi siècle, — a raison très souvent (appuyé ou non par les autres témoins) contre son aîné. Heureusement le lecteur dispose d'un excellent apparat critique pour se former une opinion. Mais n'était-ce pas la tâche la plus élevée de l'éditeur d'opérer elle-même ce choix critique, tout en nous laissant à nous les moyens de vérification ?

Ceci nous amène à regretter que Miss D'E. n'ait pas cherché à établir la généalogie de ses manuscrits. Un examen rapide nous montre qu'ils sont tous quatre indépendants entre eux et que, si leur prototype commun ne peut être très distant des trois plus anciens, celui de Merton offre trop d'exemples de manipulation ou d'harmonisation pour inspirer pleine confiance. Le manuscrit de Magdalen est loin d'être parfait, mais son souci de fidélité matérielle dans la transcription est souvent frappant. Enfin, les leçons du *Cottonianus* permettent souvent de choisir entre les deux principaux témoins. Ajoutons que les textes anglais et français de l'*Ancrene Riwle* peuvent également servir de critère dans un grand nombre de cas. M. C.

630. P. Morizot. *Jean de Salisbury et la Champagne*. — Mémoires de la Société académique du Département de l'Aube 99 (1939-42) 257-291.

A propos des deux séjours prolongés de Jean de Salisbury en Champagne, auprès de Pierre de Celle (cf. *Bull.* V, nº 441). Le premier, de 1148 à 1151, à l'abbaye de Montier-la-Celle ; le second, de 1163 à 1170, à Reims, où Pierre de Celle était devenu abbé de Saint-Rémi. H. B.

631. J. SCHWIETERING. *Der Tristan Gottfrieds von Strassburg und die bernhardische Mystik.* — Abhandl. Preuss. Akad. Wissensch., Philos.-histor. Kl. 1943, no 5 (Berlin, W. de Gruyter, 1943 ; in 4, 26 p. Mk. 2).

Le *Tristan* de Godefroid de Strasbourg reflète une conception de l'amour qui n'est plus la *Minne* de la littérature courtoise. Cette dernière se meut dans une atmosphère de moralisme ou de finalisme moral, tandis que l'amour du *Tristan* est essentiellement mystique et se suffisant à lui-même. Il re-transpose dans le domaine profane, — renouant du même coup la vieille tradition celtique, — la mystique bernardine du cœur et de l'amour. M. S. analyse quelque peu cette mystique dont l'influence n'a pas tardé à supplanter, même en littérature, les conceptions courtoises. M. C.

632. F. FOBERTI. *Sulla pretesa genuinità de « Il libro delle figure ».* Controriposta a Mr. L. Tondelli. — Sophia 9 (1941) 532-539.

Épilogue de la polémique que nous avons signalée *Bull.* IV, nos 1104-1105. M. F. repasse en revue ses principaux arguments contre l'authenticité joachimite du *Liber figurarum* et maintient son opinion.

En post-scriptum (p. 539), Mgr L. Tondelli renonce provisoirement à répondre à son contradicteur. M. C.

633. S. H. THOMSON. *The « Dulcis Jesu Memoria » in Anglo-Norman and Middle French.* — Medium Aevum 11 (1942) 68-76.

Le manuscrit *Oxford Bodl. Digby 149* contient, f. 67v-68r, le *Dulcis Jesu memoria* en 42 strophes, accompagné d'un traduction anglo-normande. Ces pièces ont été écrites pendant le premier quart du XIIIe siècle. Le texte latin offre quelques variantes intéressantes. M. T. édite le texte anglo-normand en parallèle avec le vieux français de *Poitiers 95* (XVe s.)

Notons que le manuscrit *Digby 149* a été utilisé par dom A. Wilmart pour son édition critique, qui reproduit également, en appendice, la traduction anglo-normande (voir *Bull.* V, no 304). M. C.

634. S. DIEGO S. J. *La mediación de María en Diego de Campos (1218).* — XIIIe s. Comillas. Miscelánea..., t. I (voir *Bull.* V, no 530) 45-69.

Dans le *Planeta* de Diego de Campos que l'on vient d'éditer (voir *Bull.* V, no 193), le P. D. relève ce qui concerne la médiation de la sainte Vierge, *quae, mediante Filio, sola est et dicitur mediatrix Dei et hominis, animae et corporis, Novi et Veteris Testamenti... quasi dispensatrix misericordiae.* Puis (p. 60-69), il reproduit les textes du *Planeta* traitant ce sujet. H. P.

635. A. MASNOVO. *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino.* Vol. I : *Guglielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio.* Vol. II : *L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne.* Vol. III : *L'uomo* (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, nuova serie, 8-10). — Milano, « Vita e Pensiero », 1945-46 ; 3 vol. in 8, 192, 142 et 212 p.

Voici que Mgr M. achève son grand travail sur Guillaume d'Auvergne. Les deux premiers tomes ont paru, en première édition, respectivement en 1930 et 1934 (voir *Bull.* I, no 486 ; II, no 599). La seconde édition de ces deux tomes

se présente ici comme «revue», mais il faudrait ajouter « inchangée ». L'auteur n'a presque rien modifié dans son texte et n'a pas cru devoir tenir compte des remarques qui lui furent faites. Ajoutons que la date de 1250 proposée pour le *De erroribus philosophorum* (t. II, 1re éd., p. 64 ; 2e éd., p. 45) semble devoir être reculée jusque vers 1270 (cf. *Bull.* V, nº 227).

Nous ne devons présenter que le t. III, relatif à l'homme. C'est toute la psychologie rationnelle de l'évêque de Paris que Mgr M. expose, en suivant l'ordre du *De anima* de Guillaume. Celui-ci réfute d'abord la thèse néoplatonicienne du *De causis*, prônant la création par voie d'intermédiaires. Ce sont ensuite tous les thèmes de la psychologie : existence de l'âme, sa substantialité, sa spiritualité, la distinction, purement logique chez Guillaume, entre l'âme et ses facultés, l'unicité de l'âme, s'accommodant parfaitement avec la pluralité des formes, l'origine de l'âme, son immortalité. L'attention de Mgr M. se concentre ensuite sur l'activité de l'intelligence, où il rencontre la thèse de M. E. Gilson, sur la connaissance des premiers principes et des liens qui rattachent les êtres entre eux. Quant à l'activité de la volonté, il en est uniquement question en fonction du problème de la providence divine : cette providence, qui s'étend à toutes les âmes, bonnes et mauvaises, laisse-t-elle intact le libre arbitre de l'homme ?

Tout n'est pas inédit dans ce tome III, comme on pourrait le croire, faute de référence. Le ch. III sur la création par intermédiaires et le ch. XIV sur la providence divine avaient déjà paru en 1935 (cf. *Bull.* II, nos 1092 et 1304).

Dans ce tome III, on retrouve les mérites des deux autres : exposés clair et méthodique, abondamment illustré de textes justificatifs, avec rappel des théories juives et arabes visées par Guillaume.

D'après le titre général, on pourrait s'attendre à une étude sur les successeurs de Guillaume jusqu'à saint Thomas d'Aquin inclusivement. En réalité, il est question de saint Thomas (moins abondamment toutefois que dans les deux premiers tomes), mais fort peu des précurseurs de celui-ci : Alexandre de Halès, Albert le Grand, Bonaventure.

De même, parmi les œuvres contemporaines de Guillaume, seule est citée la *Summa de anima*, éditée, de Jean de la Rochelle. Il eût été intéressant d'étudier la *Summa de bono* du chancelier Philippe, la Somme théologique de Roland de Crémone, le Commentaire des Sentences de Hugues de Saint-Cher, ainsi que trois questions *De anima* de ce dernier, conservées dans *Douai 434*, t. I, f. 108ra-109ra.

Mgr M. s'attache avant tout à la doctrine, peu aux questions littéraires. Signalons toutefois deux excursus intéressants sur le *De immortalitate animae* de Gundisalvi (p. 119-123) et sur les *philosophi italici* (p. 206-212) dont Guillaume parle à plusieurs reprises. Mgr M. cite (p. 44, 210) la condammation de 10 articles à Paris en 1241. Signalons en passant que cette condamnation vient de faire l'objet de deux importantes études : M.-D. Chenu O. P., *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle*, dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, p. 159-181 ; V. Doucet O. F. M., *La date des condamnations parisiennes dites de 1241. Faut-il corriger la Cartulaire de l'Université*, *ibid.*, p. 183-193.

Un dernier mot. Le grand ouvrage de Mgr M. se termine un peu *ex abrupto* : pas de conclusion générale pour les trois tomes ni pour le tome III, aucune table alphabétique des matières, aucune table des auteurs. Le sujet du libre arbitre est loin d'être épuisé, car il reste à étudier toute la morale chez Guillaume d'Auvergne. Le savant professeur de Milan songerait-il à un tome IV ? Nous le souhaitons vivement. O. L.

636. J. M. SCHALIJ. *Richard van St. Victor en Hadewijchs 10de brief.* — Tijdschrift voor nederlandsche Taal- en Letterkunde 62 (1942-43) 219-228.

La lettre X d'Hadewych dépend-elle des *Limburgsche Sermoenen* (*Serm.* 41) ou vice versa ? Question encore débattue parmi les spécialistes (voir *Bull.* III, nos 663-665). Mme S. y apporte un élément nouveau et décisif. Elle a, en effet, découvert la source latine des deux textes apparentés : c'est le ch. VI de l'*Explanatio in Cantica canticorum* de Richard de Saint-Victor. Les deux documents néerlandais représentent la même traduction, conservée plus littérale et plus complète chez Hadewych ; toutefois le sermon ne semble pas puiser directement dans la lettre. M. C.

637. P. M. BORDOY-TORRENTS. *Notas buenaventurianas acerca de la actividad de Dios en las criaturas.* — Verdad y Vida 2 (1944) 566-575.

En se basant sur le *Breviloquium*, l'*Itinerarium* et le *De reductione artium ad theologiam*, M. B.-T. expose très sommairement la doctrine de saint Bonaventure sur la causalité efficiente et universelle de Dieu dans la créature, matérielle et spirituelle. Rien de neuf. H. B.

638. B. APERRIBAY O. F. M. *La vida activa y la vida contemplativa según San Buenaventura.* — Verdad y Vida 2 (1944) 655-689.

Exposé limpide en même temps que très fouillé, basé sur une connaissance approfondie de toutes les œuvres de saint Bonaventure. Ce qui distingue essentiellement la vie contemplative de la vie active, ce ne sont pas les actes intérieurs ou extérieurs, mais les deux fonctions fondamentales de l'âme : l'une, dirigée vers le haut, l'éternel, l'incréé ; l'autre, vers le bas, le temporel, le créé. *Activa deorsum ordinat, sed contemplativa in cœlum erigit.* Au milieu, participant de l'active et de la contemplative, la vie mixte. Saint Bonaventure applique ces données aux actes, aux *habitus* et aux états. H. B.

639. V. J. BOURKE. *Thomistic Bibliography, 1920-1940.* — St. Louis (Missouri), The Modern Schoolman, 1945 ; in 8, VIII-312 p.

Cette bibliographie thomiste fait suite à celle qu'avaient publiée en 1921 les PP. P. Mandonnet et J. Destrez O. P. Aux 2219 titres de celle-ci, M. B. ajoute 5667 titres nouveaux, couvrant approximativement la période 1920-1940. En fait cette nouvelle bibliographie ne dépasse qu'exceptionnellement 1938 ou 1939. La nomenclature des bibliographies de revues s'arrête à 1937 pour le *Journal of Philosophy*, à 1939 pour le *Bulletin thomiste*, à 1932 pour le *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, à 1935 pour le *Divus Thomas* de Fribourg et à 1940 pour la seule *Revue néoscolastique de philosophie* (suppl. bibliogr.).

Il va sans dire que, telle quelle, cette bibliographie rendra les plus précieux services à l'historien du thomisme. Déjà dans l'Introduction, il trouvera une excellente synthèse de ce que nous savons sur la vie de saint Thomas, ses œuvres, la chronologie et l'authenticité de celles-ci, et sur leurs éditions Et la bibliographie proprement dite lui donnera la nomenclature des travaux, collections, articles etc. qui intéresseront sa branche. La division analytique et diverses tables l'aideront dans sa tâche.

On pourrait certes se livrer au jeu facile de relever les lacunes, — inévitables

en un tel travail, — de demander le pourquoi de certains doublets, de regretter la mise sur le même niveau de travaux de valeur et d'œuvres médiocres qui n'apportent rien ou quasi rien au chercheur sérieux, ou de critiquer le système de numérotation (commençant à 1001 et continu pour le reste). Plus grave nous paraît l'insuffisance de la classification analytique des sujets autour desquels M. B. a groupé les titres. Ainsi, aucune place spéciale n'est faite aux vertus théologales, et a fortiori à la foi : il faut découvrir les travaux consacrés à ces sujets dans les sections sur la grâce et sur les vertus en général. Toute la morale (du point de vue théologique) figure dans une section dont le titre annonce par surcroît les travaux sur les vertus et le péché actuel. Cette classification, nous semble-t-il, aurait gagné à être plus précise. Les tables de notre *Bulletin de théologie*, parue en 1932, 1936 et 1940, ont recherché cette précision : pourquoi la *Thomistic Bibliography* ne s'en est-elle pas inspirée davantage ? F. V.

640. T. Käppeli O. P. *Fr. Baxianus von Lodi, Adressat der Responsio ad Lectorem Venetum des hl. Thomas.* — Archivum Fratrum Praedic. 13 (1943) 181-182.

On ne connaissait jusqu'ici que le nom — Baxianus de Lodi — du « Lecteur de Venise » auquel saint Thomas d'Aquin adresse sa *Declaratio triginta sex quaestionum* (voir *Bull.* I, nº 632). Le P. K. signale une lettre d'Honorius IV, où Baxianus apparaît comme chargé d'une mission auprès du pape par le gouvernement de Venise en 1286. M. C.

641. T. Käppeli O. P. *Una raccolta di prediche attribuita a S. Tommaso d'Aquino.* — Archivum Fratrum Praedic. 13 (1943) 59-94.

Les manuscrits *Madrid Pal. real 493* et *Sevilla Bibl. Colombina Y. 131. 24,* l'un et l'autre du XVe siècle, contiennent une série de onze sermons attribués à saint Thomas d'Aquin. Le P. K. en publie, d'après le manuscrit de Madrid, les sermons 5 (*De adventu* ; partiellement), 6 (*In sexagesima*) et 11 (*De omnibus sanctis*). Le recueil est-il authentique ? Malgré la date tardive des témoins, le P. K. le croit : il s'insère dans une série d'écrits certainement authentiques ; les sermons 3 et 9 se retrouvent dans des manuscrits du XIIIe siècle sous le même nom et parmi d'autres sermons contemporains ; les sermons 5 et 6 sont apparentés à la polémique thomiste contre les Géraldiens ; le contenu et le style des nouveaux sermons offrent des coïncidences frappantes avec ceux des sermons certainement thomistes. Le P. K. tente une datation précise : 1270-1271, à Paris. M. C.

642. S. Gaselee. *An Emendation in « Sacris sollemniis ».* — Medium Aevum 10 (1941) 101.

Afin de rendre le rythme de la doxologie du *Sacris sollemniis* plus conforme à celui des autres strophes de l'hymne de saint Thomas d'Aquin, M. G. propose de lire (en intervertissant l'ordre des deux premiers vers) : *Sic nos tu visita* (et non *visitas*) *sicut te colimus* | *Te trina Deitas unaque poscimus.* Pour ce qui est de l'interversion, M. G. a peu de chance d'être suivi, croyons-nous, car déjà à l'époque de saint Thomas le premier vers de la doxologie était consacré par un usage liturgique plusieurs fois séculaire. M. C.

643. W. Jaeger. *Humanism and Theology* (The Aquinas Lectures, 1943). — Milwaukee, Marquette University Press, 1943 ; in 12, 87 p. Dl. 1.50.

M. J., spécialiste de l'humanisme classique, caractérise en quelques traits généraux le lien qui unit ce dernier à l'humanisme thomiste. Saint Thomas accepta d'abord des Grecs, à travers Aristote, la notion de nature et le caractère rationnel du composé humain. Il partagea ensuite, ici comme ailleurs, l'admiration du XIIe et du XIIIe siècle pour les anciens. Cependant sa vue du monde était aux antipodes de l'anthropocentrisme : comme celle des anciens, elle était théocentrique. F. V.

644. I.-M. Vosté O. P. *S. Thomas Aquinas epistularum S. Pauli interpres.* — Angelicum 19 (1942) 255-276.

Après quelques préliminaires sur l'étude de la Bible dans les universités du moyen âge et sur l'activité de saint Thomas dans ce domaine, le P. V. donne quelques renseignements sur le commentaire des épîtres de saint Paul. Ce commentaire n'est pas homogène. La première partie (*Rom.-I Cor.* 7, 10) est une *expositio* rédigée par saint Thomas lui-même. La dernière partie (*I Cor.* 11-*Hebr.*) est une *reportatio* de Raynald de Piperno. Ce qui se trouve entre les deux (*I Cor.* 7, 10-10, 33) est une postille de Nicolas de Gorran, revision de celle de Pierre de Tarantaise. Le P. V. donne alors une idée de la méthode de saint Thomas. Il n'y a rien de bien neuf, je crois, dans cet article qui a pour but d'attirer l'attention sur l'œuvre exégétique du grand théologien. B. B.

645. F. X. Meehan. *Efficient Causality in Aristotle and St. Thomas.* A Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Studies, 56). — Washington, Catholic University of America Press, 1940 ; in 8, xxii-424 p. Dl. 2.

Cette thèse de philosophie a comme objet la notion aristotélicienne et thomiste de causalité en général, la théorie classique des quatre causes, ainsi que la nature, les conditions et la nécessité de la cause efficiente. Cette nécessité a mené Aristote à formuler le principe de causalité et à concevoir la hiérarchie des causes, au sommet de laquelle figure le *primum immobile movens.* Mais Aristote laissait trop dans le vague la nature des rapports entre celui-ci et ses effets. Saint Thomas dépend d'Aristote dans sa conception de la plupart de ces points. Il a seulement précisé le principe de causalité (M. M. considère que la formule thomiste dérive de la notion d'existence participée) et l'action de Dieu sur l'univers (création, avec ce que cela implique dans l'ordre de la providence, du gouvernement et du concours). F. V.

646. E. Sauras O. P. *La infecundidad del Verbo y del Espíritu Santo.* — Revista española Teología 4 (1944) 59-92.

Les trois personnes, en tant que possédant l'unique nature divine, doivent être déclarées « inféconds » : s'il en était autrement, il faudrait que chacune d'entre elles ait un rôle identique dans les processions. Et, de plus, le Verbe et l'Esprit-Saint, en tant que personnes, sont « inféconds », comme termes de la vie trinitaire dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre volontaire. C'est ce que le P. S. montre d'après saint Thomas (en général d'après la *Ia pars*). F. V.

647. J. F. Sagüés S. J. *El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino.* — Comillas. Miscelánea..., t. II (voir *Bull.* V, nº 353) 159-201.

Le P. S. établit que, selon saint Thomas d'Aquin, l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste est autre chose que la présence substantielle d'immensité ; cette présence est d'ordre dynamique : le Saint-Esprit produit la grâce, et au moyen de celle-ci il s'établit une union spéciale où Dieu s'offre à l'âme comme objet d'une connaissance et d'un amour d'ordre expérimental ; cette union n'est pas le fait de la foi seule, mais de la foi enrichie par le don de sagesse.

Chemin faisant, le P. S. confronte les vues de saint Thomas avec celles de Vasquez, Suarez et Jean de Saint-Thomas. Du point de vue strictement historique, il eût été souhaitable de suivre de près l'évolution de la pensée de saint Thomas lui-même, en développant la note suggestive de la p. 194. O. L.

648. L. Legrand S. J. *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas.* T. I. *L'univers.* T. II. *L'homme dans l'univers* (Museum Lessianum, Section philosophique, 27-28). — Bruxelles, Édition universelle, 1946 ; 2 vol. in 8, 280 et 306 p. Fr. 250.

Cet ouvrage considérable se meut en ordre principal sur le terrain de la philosophie. Il a négligé délibérément le point de vue historique de la genèse des doctrines pour se borner à la place de l'univers (vol. I) et à celle de l'homme dans l'univers (vol. II.) d'après le système de saint Thomas. Le P. L. a pris ce système comme une unité dont chaque partie éclaire les autres, quels que soient les rapports chronologiques de ces parties entre elles. D'après le premier volume, consacré à l'univers, le thomisme envisagerait fondamentalement son immanence à l'esprit créé comme objet connu et aimé, et à tout être créé comme agent causal, efficient et final. Le second volume étudie l'action de l'univers sur l'homme et celle de l'homme sur l'univers.

Nous regrettons que le premier volume se soit limité de façon apparemment systématique aux rapports de l'univers comme tout avec certaines de ses parties (esprit créé, tout être créé). La conception thomiste de l'univers ne réduit-elle à cela, du point de vue philosophique ? Nous en doutons sérieusement. L'univers est encore, et surtout, la création de Dieu. Et pour saint Thomas, cette création est l'œuvre de la bonté divine, elle manifeste celle-ci et est destinée à la glorifier en retournant à elle dans la connaissance et l'amour. Le P. L. répondra que ces choses ont été dites en son ouvrage ; mais nous estimons qu'il s'agit là de beaucoup plus que d'un paragraphe préliminaire, de quelques alinéas et d'un corollaire final dans la vision thomiste du monde, même réduite au point de vue philosophique. Ajoutons par surcroît, à propos de l'action de l'homme sur le monde (vol. II, 2e partie), que nos contemporains, désireux plus que jamais d'une théologie des valeurs terrestres, et en particulier de l'action de l'homme dans le monde terrestre, seront déçus par les dissections du P. L. et devront espérer trouver un jour la réponse thomiste à leurs questions, d'ordre philosophique cependant, dans un ouvrage similaire sur le même sujet, mais théologique.

Mais où nous soulignons l'importance de ce travail, c'est dans la place que le P. L. a reconnue aux anges (au point de faire de leur action sur l'univers et sur l'homme l'un des trois points saillants retenus par la conclusion générale). Leur existence et leur nature relèvent certes de la révélation, et donc de la théologie. Mais la philosophie médiévale leur a attribué un tel rôle dans le devenir cosmique qu'il est impossible de dissocier leur action de celle de Dieu. Certes, le P. L.

remarque que saint Thomas restreint soigneusement leur action dans le monde à une *motion* (en excluant création et infusion de formes substantielles). Motion qui peut n'être que locale, comme dans le cas des astres, mais qui toujours reste subordonnée à une fin intelligible, la « forme connue de l'effet à produire ». L'ange reçoit communication des idées créatrices, et son action communique au monde matériel « une participation à l'intelligibilité que ce même monde possède en son intelligence... Toute l'intelligibilité du monde matériel dépend du gouvernement de Dieu par les anges » (I, p. 174-177). Le P. L. recherche ensuite les caractères de cette action angélique. Ailleurs encore (II, p. 51-63 et 98-102), il expose le cas particulier de cette action sur notre intelligence et sur notre affectivité sensible. Plus loin enfin (II, p. 203-228), et encore dans la conclusion finale, le P. L. compare l'action de l'âme et celle de l'ange sur le monde matériel. Nous craignons qu'en insistant sur cet aspect du thomisme, aspect réel assurément, et qu'en négligeant ceux dont nous avons déploré l'absence il y a un instant, ce travail du P. L., même s'il n'est destiné qu'aux spécialistes, ne contribue à convaincre le monde actuel, surtout s'il ne partage pas notre foi, du caractère suranné du thomisme. Le titre lui promettait beaucoup cependant. F. V.

649. L. Räber O. S. B. *Die Bestimmung des Menschen. Der philosophische Beweis seiner Unsterblichkeit im System von Thomas von Aquin und Othmar Spann. Ein Vergleich.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 22 (1944) 51-74.

Il s'agit d'un ouvrage de l'Autrichien O. Spann, composé en 1942, encore à l'état de manuscrit en 1944, et intitulé : *Gespräch über Unsterblichkeit. Betrachtungen zweier Krieger im Felde.* Ces méditations sur l'immortalité sont analysées par le P. R. et comparées avec la pensée de saint Thomas. Retenons ici l'exposé du système thomiste (p. 63-69). Deux thèses fondamentales résument les textes : l'âme est immortelle parce que substance spirituelle et parce que forme spirituelle. F. V.

650. R. Martínez del Campo S. I. *Doctrina sancti Thomae de actu et potentia et de concursu* (Cursus philosophicus Collegii maximi Ysletensis Societatis Iesu, 8). — Mexico, Buena Prensa, 1944 ; in 8, xii-235 p. Dl. 8.

Accordons une brève mention à cet ouvrage, qui ressemble plus à une compilation scolaire, en un latin parfois approximatif, qu'à un exposé historique. La question de l'acte et de la puissance fait l'objet de la première partie ; celle du concours divin, de la seconde. Il va sans dire que les classifications du P. M., poussées à l'extrême, et sa façon personnelle de présenter les arguments des auteurs postérieurs à saint Thomas plutôt que les textes, font douter de l'authentique « thomisme » de son livre, surtout dans l'énergique exclusion de la distinction réelle entre essence et existence, et même dans l'option finale, et plus nuancée, en faveur du concours simultané moliniste. F. V.

651. E. Iglesias S. J. *De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante.* — Mexico, Buena Prensa, 1946 ; in 8, 405 p. Dl. 15.

Nous saluons avec sympathie cet ouvrage qui, si nous ne nous trompons, est parmi les premiers que le Mexique a produits sur la théologie médiévale. Le P. I. s'est attaqué avec audace à des questions épineuses. A-t-il réussi là où des géné-

rations de philosophes et de théologiens n'ont pas réussi ? En tout cas, il a voulu présenter, indépendamment des systèmes postérieurs, le vrai visage du thomisme (hélas ! en un latin dont saint Thomas eût souvent rougi) d'abord sur la coopération de Dieu et des causes secondes, ensuite sur celle de la coopération de la grâce et du libre arbitre.

Pour la première de ces deux questions, l'auteur rejette, au nom de saint Thomas, et la prémotion physique et le concours simultané. Il a lu saint Thomas avec un regard relativement neuf, et c'est son mérite. Ce qui fait qu'il n'a pas été plus loin que saint Thomas lui-même dont la position tient dans cette antinomie : Dieu agit dans l'ordre naturel comme cause première efficiente (le P. I. recherche les traits caractéristiques de cette efficience), et cependant les causes secondes ont une action efficiente vraie et propre. Le P. I. a voulu, dans une introduction historique, mettre saint Thomas dans son contexte. Nous ne sommes pas qualifiés pour juger de la réussite de cette entreprise. Nous nous étonnons toutefois que l'information du P. I. s'appuie rarement sur les éditions classiques (ne parlons pas des éditions critiques et des manuscrits), et presque toujours sur l'*Histoire de la philosophie médiévale* de M. M. De Wulf, d'après les éditions de 1904 et de 1912 selon les cas !

La seconde partie procède selon une méthode plus scolastique, par énoncé et démonstration de thèses. Cette partie est dominée par la célèbre controverse *de auxiliis*. Les thèses qu'on y lit s'appuient sur saint Thomas et ne sont autres que celles de tout manuel *De gratia* sur la grâce actuelle et la préparation à la justification. En résumé, ouvrage audacieux par son sujet, scolaire par sa méthode, approximatif par sa valeur historique. F. V.

652. H. Ruding. *Het begrip persoon in de leer omtrent de hypostatische vereniging.* — Bijdragen uitgegeven door de philosophische en theologische Faculteiten der Noord- en Zuid-Nederlandse Jezuieten 7 (1946) 231-273.

« Alors que les Pères de l'Église et les auteurs préscolastiques assimilaient fréquemment le rapport entre personne et nature au rapport qui existe entre l'individuel et l'universel, les scolastiques après saint Thomas ont toujours défini la personnalité comme un élément surajouté à l'individualité. Entre ces deux groupes se situe saint Thomas ». L'article remarquable de M. R. étudie avec un soin extrême les textes de saint Thomas sur la personnalité, et notamment sa pensée sur la personnalité du Christ : *I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1-4 ; d. 25, q. 1, a. 1 ; d. 26, q.1, a. 1-2 ; *III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 5 ; d. 5, q. 1, a. 2-3 ; q. 2, a. 1 ; q. 3, a. 2-3 ; d. 6, q. 1, a. 1 ; *C. Gent.* IV, 41, 43 ; *Quodl.* IX, a. 2 ; *De pot.*, q. 2, 8, 9 ; *S. theol.*, Iª, q. 3, a. 3 ; q. 29, q. 1 ; *Quodl.* II, a. 4 ; *S. theol.*, IIIª, q.2, a. 2-3 ; q. 4, a. 1-2 ; q. 17, a. 2 ; q. 50, a. 5 ; *De unione Verbi*, a. 1-4 ; *Comp. theol.* 60 et 211. La conclusion est du plus grand intérêt : pour saint Thomas la personnalité créée n'est autre que l'« individualité propre et rationnelle ». Dans le cas du Christ, son humanité possède une individualité créée, mais elle ne lui est pas propre (en raison de son « assomption » par la personne du Verbe) ; par conséquent il n'a pas de personnalité créée.

Nous croyons que cette conclusion n'est pas en désaccord avec la conception des anciens sur la personnalité du Christ. Le livre du P. P. Galtier S. J., *L'unité du Christ. Être, personne, conscience* (Paris, 1939) nous paraît avoir montré admirablement que pour eux déjà la personnalité résidait formellement dans l'individualité *propre* de l'être raisonnable. F. V.

653. P. Benoist d'Azy. *Le Christ et ses anges dans l'œuvre de saint Thomas.* — Bull. Littér. ecclés. 44 (1943) 93-117, 121-136.

Tout en soulignant le caractère incomplet et fragmentaire des quelque 150 textes de saint Thomas sur les rapports du Christ et des anges, et en remarquant le manque d'esprit critique de leur auteur dans l'emploi des sources, la thèse doctorale de M. B., résumée en ces deux articles, tente le travail de systématisation qu'avait à peine ébauché saint Thomas. M. B. étudie ainsi les anges avant l'incarnation (deux problèmes : comment ont-ils connu ce mystère avant sa réalisation et quelle part ont-ils prise dans sa préparation ?) et le Christ « tête des anges », dans le triple domaine de l'excellence (rang et perfection), de la causalité (efficiente, méritoire, finale, exemplaire) et du gouvernement (les anges et les hommes ne formant qu'une seule Église totale, et les anges étant les « ministres » du Christ dans l'œuvre de la rédemption). F. V.

654. L. Grollenberg O. P. *Bij Thomas' leer over het character sacramentalis.* — Studia catholica 19 (1943) 141-149.

Quelques indications générales sur l'importance du caractère dans la théologie sacramentaire et dans l'ecclésiologie de saint Thomas. Le rôle du caractère sacramentel ressort plus vivement lorsqu'on le rapproche des idées thomistes de vie nouvelle, spirituelle, de symbolisme sacramentel, de corps mystique et de *gratia capitis.* M. C.

655. J. T. Delos O. P. *La sociologie de S. Thomas et le fondement du droit international.* — Angelicum 22 (1945) 3-16.

Excellent aperçu synthétique sur la manière dont saint Thomas a basé la sociologie sur l'homme considéré comme nature, mais nature envisagée en fonction du bien commun, le bien de l'humanité, spécifiquement distinct du bien privé, tout en maintenant les droits de la personne humaine. La sociologie thomiste ainsi comprise peut fonder le droit international, puisque le bien commun s'identifie foncièrement avec le bien de l'humanité et que l'État, dans tous les pays, a pour fonction d'y collaborer. O. L.

656. M. Caldentey Vidal. *En el centenario de San Bernardino de Sena († 1444-1944). Puntos de franciscanismo del Ramon Lull. El Bto. Ramon Lull y S. Bernardino de Sena, trovadores del Smo. Nombre de Jesús.* — Verdad y Vida 2 (1944) 255-280.

Le P. C. rappelle tous les indices, externes et internes, qui portent à croire que Raymond Lulle appartint au tiers-ordre franciscain. Parmi les arguments de critique interne, il y a surtout l'esprit franciscain dont sont imprégnés tous les écrits de Lulle. Un des traits de cet esprit est une dévotion christocentrique très accentuée, et en particulier le culte du nom de Jésus. Ceci le rapproche de Bernardin de Sienne et justifie le titre de l'article. Mais une influence du Majorquin sur le Siennois reste pure hypothèse. Par contre, la connaissance des œuvres de saint Bernard par Raymond Lulle, familier du monastère cistercien de La Real, est plus plausible. H. B.

657. M. Oltra O. F. M. *Cuestiones trinitarias en Duns Escoto y Raimundo Lulio.* — Verdad y Vida 1 (1943) 287-301.

On connaît assez bien la doctrine trinitaire de Duns Scot ; beaucoup moins celle de Raymond Lulle. Le premier fut accusé par Thomas de Strasbourg et Alphonse de Tolède de vouloir prouver par la raison la trinité des personnes divines. Le second le fut aussi, avec plus de fondement apparent, mais non moins à tort. Le P. O. apporte nombre de textes qui le prouvent, et il explique la tournure d'esprit de Lulle par ses préoccupations apologétiques et missionnaires. Il examine ensuite la question des processions divines, montrant les coïncidences et divergences de pensée entre ces deux auteurs, fortement volontaristes, dans la tradition de la scolastique augustinienne. H. B.

658. M. Caldentey Vidal. *Principio fundamental de la mariología luliana.* Notas sobre el primado absoluto y universal de Jesucristo y María, según el doctor iluminado Beato Ramon Lull (R. Lulio). — Verdad y Vida 1 (1943) 113-124.

Ce principe fondamental est la prédestination absolue de Marie à être la mère de Dieu. Comme l'a montré récemment Mgr L. Eijo Garay (*La finalidad de la Encarnación según el Beato Raimundo Lulio*, dans *Revista españ. Teolog.* 2, 1942, 201-227), Raymond Lulle, changeant d'avis à partir de 1285, défendit clairement la thèse, appelée scotiste, de l'incarnation inconditionnelle du Fils de Dieu. Le P. C. cite à l'appui de cette opinion deux nouveaux textes du *Liber de natali* d'après *Paris Nat. lat. 1310.* La conséquence, la prédestination absolue de Marie, est également professée dans des textes fort explicites. H. B.

659. M. Caldentey Vidal. *La paz y el arbitraje internacional en Ramon Lull (Raimundo Lulio).* Breves notas de contribución a la historia del pensamiento internacional en los escolásticos españoles. — Verdad y Vida 1 (1943) 456-485.

Le P. C. recueille dans les écrits de Raymond Lulle les idées que professait le Majorquin sur les relations entre nations, sur la guerre, la milice, l'arbitrage. Toute sa pensée est dominée par la préoccupation constante de sa vie entière : la conversion des infidèles et la réconciliation des Églises. Il préconise, entre autres, l'arbitrage international comme le meilleur moyen de résoudre les conflits, bien longtemps avant Jean López de Ségovie. S'il ne va pas, comme plus tard D. Bañez et G. Vasquez, jusqu'à en faire une obligation grave, on peut cependant le considérer comme un précurseur des théologiens espagnols qui, au XVIe siècle, donneront à la théorie une solide structure juridique. Il semble bien, quoi qu'en dise le P. C., avoir admis le pouvoir temporel direct du pape H. B.

XIVe s. **660.** A. Lang. *Die « conclusio theologica » in der Problemstellung der Spätscholastik.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 22 (1944) 257-290.

La question des conclusions théologiques se posait au XIVe siècle autrement qu'aujourd'hui. Au point de vue de leur valeur « noétique », on les situait certes dans le domaine de la connaissance inévidente de la foi, et on les admettait par un souci d'intégrité de la foi et de respect pour son obligation morale. Mais on ne leur reconnaissait pas la certitude de la *fides divina.* Cette constatation contredit certaines opinions actuelles (du P. F. Marín-Sola, par exemple) et s'appuie sur une enquête patiente et minutieuse, basée souvent, à défaut d'éditions récentes, sur les éditions anciennes et sur les manuscrits (le cadre de ce compte rendu nous interdit de faire ici le relevé de ces fragments inédits). M. L. conclut qu'il faudra

attendre le retour à saint Thomas, avec Capreolus, Cajetan, François de Vitoria et Melchior Cano, pour reposer en termes vraiment théologiques le problème des rapports de ces conclusions avec la *fides divina*. F. V.

661. A. KLEINHANS O. F. M. *Nicolaus Trivet O. P. Psalmorum interpres.* — Angelicum 20 (1943) 219-236.

Les exégètes du moyen âge n'ont pas tant négligé le sens littéral de l'Écriture qu'on le dit généralement. Nicolat Trivet (1258-1330), dominicain anglais qui enseigna à Paris et à Oxford, est un représentant de l'exégèse scientifique à la fin du moyen âge ; mais ses œuvres sont encore inédites, à part deux fragments de son commentaire sur les Psaumes publiés dans *Festschrift Hans Vollmer zum 70. Geburtstag*, Potsdam, 1941. Le P. K. signale deux manuscrits du commentaire, *Vat. Barber. lat. 730* et *Ottob. lat. 599*, d'après lesquels il publie l'*expositio* du Ps. 4. Nicolas suit le texte latin du psautier *iuxta hebraicam veritatem* de saint Jérôme. Il s'inspire de saint Jérôme et de saint Augustin, mais il connaît aussi des auteurs juifs et il a une certaine connaissance de la langue hébraïque. B. B.

662. J. CARRERAS Y ARTAU. *La historia del lulismo medieval.* — Verdad y Vida 1 (1943) 796-812.

M. C. ébauche ici un exposé de l'histoire du lullisme médiéval qu'il a depuis lors amplifié dans le t. II de son *Historia de la filosofía española, Filosofía cristiana de los siglos XII a XV* (Madrid, 1943). De cette histoire on ne connaissait guère, jusqu'à il y a une dizaine d'années, que les circonstances extérieures de la lutte de l'inquisiteur Nicolas Eymerich contre les lullistes. Ces derniers temps, des travaux importants sont venus apporter quelque lumière sur les fondements doctrinaux de cette opposition au lullisme en Espagne et en France (Gerson), de même que sur les courants lullistes en Allemagne (Nicolas de Cues), en Italie, au Portugal. Beaucoup reste à faire, entre autres à éditer les opuscules antilullistes de Nicolas Eymerich et à essayer de retracer dans son ensemble et avec plus de précision l'histoire des mouvements lullistes en Espagne et en France aux XIVe et XVe siècles. H. B.

663. W. H. BEUKEN. *Ruusbroec en de middeleeuwse mystiek.* — Utrecht-Brussel, Het Spectrum, 1946 ; in 8, 118 p. et 3 pl. Fl. 3. 90.

Excellente plaquette de vulgarisation et de synthèse, puisée aux sources et au courant des meilleurs travaux récents. M. B. commence par dépeindre le cadre spirituel dans lequel Ruysbroeck a fait figure. Ce cadre se meut entre la mystique rhénane d'une part, — célèbre par Eckhart, Tauler et Suso, et caractérisée par un triple souci, universel, pratique et spéculatif, — et la mystique néerlandaise de l'autre, plus « visionnaire » et représentée dans sa littérature des débuts par Hadewych et Béatrice de Nazareth. M. B. a eu soin, par surcroît, d'étendre son horizon jusqu'aux origines augustiniennes et victorines des spéculations sur l'exemplarisme divin et la structure de l'âme, jusqu'à saint Bernard et la *bruidsmystiek*, et jusqu'à la mystique hérétique. Ruysbroeck est, pour M. B., le représentant typique de l'école néerlandaise, plus « bourgeoise » mais aussi spéculative que l'école rhénane, et extatique comme l'était déjà Hadewych.

Malgré le caractère synthétique de son travail, M. B. a, de-ci de-là, proposé des vues personnelles. Ainsi, il admet une profonde influence d'Eckhart, et en général de la mystique rhénane, sur Ruysbroeck, notamment dans sa doctrine

de l'exemplarisme divin et de la structure de l'âme. Il admet que Ruysbroeck n'a vu, au début, qu'une différence de degré entre la contemplation intuitive et la vision béatifique ; plus tard il aurait rejeté toute vision intuitive de l'essence divine.

Ajoutons que les pages consacrées à la cosmologie de Ruysbroeck (p. 100-102) auraient gagné à connaître le travail récent du P. A. Ampe S. J. (voir *Bull.* V, n° 367). M. B. nous paraît encore avoir exagéré la place centrale de Ruysbroeck dans l'école mystique néerlandaise, au point de passer sous silence la *Devotio moderna* dont les origines lui sont contemporaines.

Trois planches reproduisent le ms. *Wurzbourg Univ. M. ch. q. 144* (la cote donnée par M. B. est erronée), f. 145^r-146^v. M. B. en publie le contenu (p. 113-114) : il s'agit d'un poème intitulé *Een subtile ghedicht van hogher godliker mynnen*, synthèse de la doctrine spirituelle de Ruysbroeck et des Rhénans.

F. V.

664. M. M. J. Smits van Waesberghe S. J. *Het verschijnsel van de opheffing des geestes bij Jan van Ruusbroec en Hendrik Herp.* Openbare les. — Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1945 ; in 8, 18 p.

Cette leçon inaugurale du P. S. dans la chaire d'histoire de l'ascèse et de la mystique à l'université de Nimègue (30 nov. 1945) commence par une lecture du traité *Die geestelijke brulocht* de Jean Ruysbroeck. La première phase de la seconde étape, celle du *begeerende leven*, peut comporter certaines expériences que Ruysbroeck désigne par les expressions *in den geest* (révélations, visions intellectuelles), *boven den geest* (transports) et *boven zichzelf* (ravissements, visions imaginatives). Le franciscain Henri Herp reprit la même doctrine en expliquant les trois modes de la « séparation de l'âme et de l'esprit », dans son *Spieghel der volcomenheit* (chap. 50). D'autres textes de ces auteurs éclairent leur pensée et mènent le P. S. à la conclusion que, pour eux, ces phénomènes de la vie mystique (il laisse de côté les visions imaginatives, sujettes à caution) sont, tout en relevant de la grâce, normaux, naturels, quoique soudains et brefs. Plus ils sont constants, plus s'atténue leur caractère extatique. La cause en est dans la « séparation de l'âme et de l'esprit », à peu près équivalente à ce que saint Jean de la Croix appellera « nuit des sens et de l'esprit ». F. V.

665. J. Carreras y Artau. *Los comienzos del lulismo en Castilla.* — Homenaje a D. Rafael Altamira (Madrid, 1936) 65-72.

Sur les traductions castillanes de Lulle au XV[e] siècle, parmi lesquelles M. C. en distingue dix différentes dans douze manuscrits qui existaient autrefois au château de Benavente. H. B.

666. M. Batllori S. J. *Las últimas aportaciones al problema de la Imitación de Cristo.* — Palma de Mallorca, 1944 ; in 12, 30 p.

Cette conférence, parue une première fois dans la revue *Studia*, décembre 1944, examine brièvement les travaux récents sur l'auteur de l'*Imitation* (ce sont en général ceux dont nous rendons compte dans le t. IV de ce *Bulletin*). Ne retenons que la conclusion du P. B. : la thèse kempiste, durant les dernières années, n'a bénéficié d'aucun travail d'envergure et sa force est faite des difficultés des autres thèses. F. V.

667. J. Madoz S. I. *San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera.* Estudio y edición crítica de la *Vida* de San Ildefonso y de la traducción del tratado *De perpetua virginitate sanctae Mariae contra tres infideles*, por el Arcipreste de Talavera (Biblioteca de antiguos escritores cristianos españoles, 2). — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1943 ; in 8, 194 p. Pes. 20.

Dans l'introduction de ce volume, le P. M. donne une brève mais substantielle notice sur la vie et l'œuvre de saint Ildephonse sous la forme d'un commentaire de l'*Elogium* de Julien de Tolède, reproduit à cet effet d'après *Léon Catedr. 22*, f. 145-146. Puis, après quelques pages sur la signification et l'histoire littéraire du *De virginitate*, il aborde la figure d'Alfonso Martinez, dit l'Archiprêtre de Talavera. Il décrit d'abord les trois manuscrits qui contiennent ses œuvres : *Santander Bibl. Menendez y Pelayo 11* (XVe s.), *Escurial Castill. b. III. 1* (XVe-XVIe s.) et *Madrid Bibl. nac. 1178* (de 1578) qui n'est qu'une copie du second. La *Vida de San Ildefonso* est donnée d'après le seul *Santander*, la recension des autres manuscrits ayant été par trop manipulée. Elle est accompagnée d'abondantes notes historiques et littéraires. Le *De la virginidat de Nuestra Señora* est édité d'après le même manuscrit, corrigé judicieusement ça et là au moyen de celui de l'Escurial. L'apparat permet d'ailleurs le contrôle de ces corrections. Le P. M. a suivi les règles qui s'imposent pour ce genre d'éditions : respect de l'orthographe d'une part, normalisation des abréviations et signes courants d'autre part.

Dans les pages 40-54, le P. M. détermine les sources de la *Vida de San Ildefonso* et indique les particularités de la traduction du *De virginitate*. Enfin, un index philologique (p. 185-187) relève et traduit les termes archaïques contenus dans les deux opuscules publiés. M. C.

668. F. Coccia. *L'atto di fede nella dottrina di S. Bernardino.* — Bullettino di Studi bernardiniani 8 (1942) 112-133.

Pour saint Bernardin de Sienne l'acte de foi se définit, au départ de *Hebr.* 11, 1, comme un assentiment intellectuel, libre parce que portant sur des vérités non évidentes, et surnaturel. Un point plus caractéristique est la place de l'amour dans cet acte : l'adhésion de foi prouve l'amour de Dieu F. V.

669. M. Boas. *De Cato-bewerking van Robertus de Euremodio.* — Het Boek 26 (1940) 49-68.

M. B. étudie les deux types d'édition de ce commentaire (Anvers, 1485 ; Constance, 1470) à la lumière du texte manuscrit de *Paris Nat. lat. 8429 A* (XVe s.). Il range l'œuvre de Robert parmi les *complementa Catonis* (voir *Bull.* V, n° 610). Elle représenterait une forme intermédiaire entre les compléments proprement dits et les commentaires. M. C.

670. J. Sanchis Alventosa O. F. M. *La escuela mística alemana y sus relaciones con los místicos de nuestre Siglo de Oro.* — Verdad y Vida 1 (1943) 707-735 ; 2 (1944) 66-101, 281-307, 532-565, 735-757 ; 3 (1945) 471-501, 729-777. XVI^{e}s.

671. J. Sanchis Alventosa O. F. M. *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del Siglo de Oro.* — Madrid, Editorial Verdad y Vida, 1946 ; in 8, XI-239 p.

Le volume réunit la série d'articles parus dans *Verdad y Vida*. Le P. S. s'est aidé du travail de M. P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle* (Louvain, 1927) au point d'en admettre les conclusions nuancées et de les étendre à l'influence de l'école mystique allemande entière (qu'il distingue mal de l'école néerlandaise, au point de créer une équivoque qui traverse tenacement le volume).

Le début du travail comporte trois chapitres consacrés à Eckhart, Tauler et Ruysbroeck, dont les traductions ont exercé leur influence sur l'Espagne mystique. De-ci de-là, le P. S. examine encore d'autres écrivains qui eurent une moindre influence : Suso, Jean Mombaer, Denys le Chartreux, Henri Herp, Thomas a Kempis et Ludolphe de Saxe. Le cadre chronologique de ce *Bulletin* ne doit nous faire retenir l'influence de ces « Allemands » que sur François d'Osuna, Bernardin de Laredo et Pierre d'Alcantara (p. 114-125). Nous croyons qu'à propos des deux premiers, il y a autant et mieux à trouver dans les travaux récents du P. Fidèle de Ros O. M. Cap. sur Osuna (Paris, 1936) et sur Laredo comparé à Henri Herp (*Rev. Asc. Myst.* 20, 1939, 265-285). Le reste de l'ouvrage (p. 127-227) est consacré à l'influence « allemande » sur Juan de los Angeles et Miguel de la Fuente.

La principale lacune de ce livre nous paraît résider dans une information bibliographique très sommaire. Notons au passage l'ignorance de l'édition d'Eckhart par la « Deutsche Forschungsgemeinschaft » (Stuttgart, 1936-42) ; de l'article M. P. Pourrat sur *Tauler* dans *Dict. Théol. cath.* (voir *Bull.* V, nº 113) ; de l'ouvrage fondamental de Mgr C. Gröber sur Suso (Fribourg-en-Br., 1941) ; des articles du P. P. A. van de Walle O. F. M. sur le panthéisme de Ruysbroeck (traité p. 82 ; voir *Ons geestelijk Erf* 12, 1938, 359-391 et 13, 1939, 66-105), du P. L. Verschueren O. F. M. sur Henri Herp, « héraut de Ruysbroeck » (voir *Bull.* II, nº 440), et du P. P. Leturia sur l'influence de la *Devotio moderna* au Montserrat et sur saint Ignace (*Razón y Fe* 111, 1936, 371-385). Et nous omettons un nombre considérable de travaux récents (dont nous rendons compte au t. IV de ce *Bulletin*), tant sur les auteurs des écoles allemande et néerlandaise et leurs doctrines que sur les auteurs espagnols. Nous avons regretté aussi que, parmi ces derniers, Garcia de Cisneros n'ait mérité qu'une brève mention (p. 113 ; dom M. Alamo O. S. B., dans l'article récent qu'il lui a consacré dans le *Dict. de Spiritualité*, a cependant signalé l'influence profonde, et presque exclusive, des auteurs néerlandais sur ce compilateur ; voir *Bull.* V, nº 378), de même que saint Ignace de Loyola (p. 206). Par ailleurs nous avons mal compris le pourquoi du chapitre VII, consacré aux rapports du *Livre des XII vertus* de Ruysbroeck avec les *Institutiones* apocryphes de Tauler. F. V.

672. F. G. Sánchez-Marín, V. Gutiérrez Durán. *Doctrina de Trento. Imagen del hombre según nuestros teólogos.* Vol. I. *Dimensión natural.* — Madrid, Editora Nacional, 1946 ; in 8, 251 p. Pes. 20.

Ce volume est le premier d'un travail qui rapportera la conception de l'homme chez les théologiens espagnols antérieurs au concile de Trente (première moitié du XVIe siècle), successivement dans sa réalité naturelle, surnaturelle, sociale et politique. Les auteurs ont adopté une méthode qui consiste à faire parler les théologiens, en les introduisant et en les expliquant, si nécessaire, par de brèves notices. C'est ainsi que défilent tout à tour Alphonse Salmeron et Jacques Laynez S. J., André de Vega et Alphonse de Castro O. F. M., Dominique Soto O. P., et quelques autres de moindre importance.

Ce premier volume est consacré à l'homme, abstraction faite de son élévation

par la grâce. Mais ce n'est là qu'une abstraction : l'évolution historique de l'humanité est commandée par la chute. C'est pourquoi une première partie examine les divers états de la nature humaine (l'hypothétique état de nature pure et les effets de la faute originelle sont l'objet des plus importants chapitres). Après quoi l'examen de la nature humaine fait suite, à la fois dans son être ontologique (âme, corps, unité du composé, facultés ; à noter les pages sur la foi naturelle comme mode de connaissance) et dans son être moral (bien et mal, loi naturelle, capacité naturelle de tendre au bien, fin dernière).

L'ensemble met en relief le destin tragique de l'homme. Mais les auteurs du recueil ont relevé avec joie chez leurs théologiens l'aspect relatif de la chute originelle, aspect susceptible d'engendrer un optimisme qu'ils considèrent comme caractéristique de l'« humanisme espagnol », par opposition au pessimisme dont la théologie du reste de l'Europe aurait été entachée par contamination de la Réforme (p. 135-136). Cet optimisme sera en somme, déclarent-ils, celui du concile de Trente. F. V.

673. J. B. GOMIS O. F. M. *Bibliografía vivista. De subventione pauperum* (Segundo ejemplar de la edición de Septiembre de 1526). — Verdad y Vida 1 (1943) 221-225.

De cette édition du *De subventione pauperum* de Jean Louis Vivès, parue à Bruges en septembre 1526, on ne connaissait jusqu'ici qu'un seul exemplaire au British Museum. Le P. G. annonce qu'il en possède un second. Il est en outre persuadé que cette édition n'est pas la première, mais la deuxième. Il reviendra sur le sujet. H. B.

674. JUAN LUIS VIVES. *Tratado del socorro de los pobres* (De subventione pauperum). — Valencia, Universidad, 1942 ; in f., 205 p.

Sous les auspices de la *Asociación de amigos de Luis Vives* paraît une édition latine du *De subventione pauperum*, accompagnée d'une traduction espagnole. On ne nous dit pas qui est l'auteur de cette traduction. Le texte latin est celui de l'édition de 1532, sans doute pour le seul motif qu'il était plus accessible aux éditeurs que celui de 1526 (voir *Bull.* V, n° 673). Il est accompagné d'un prologue par M. F. Alcayde y Vilar et d'un commentaire d'inégale valeur par plusieurs auteurs différents. H. B.

675. A. GAZZANA S. J. *L'analogia in S. Tommaso e nel Gaetano. Nota critica.* — Gregorianum 24 (1943) 367-383.

Le P. G. examine le rapport de quelques thèses du *De nominum analogia* de Cajetan avec la pensée de saint Thomas. F. V.

676. A. GAZZANA S. J. *La « materia signata » di S. Tommaso secondo la diversa interpretazione del Gaetano e del Ferrarese.* — Gregorianum 24 (1943) 78-85.

Ces commentateurs reconnaissent tous deux que le principe de l'individuation est, pour saint Thomas, la matière première, mais *signata quantitate*. La controverse porte sur le mode dont cette quantité affecte une partie déterminée de matière. Cajetan estime qu'il suffit à la matière d'être ordonnée à telle quantité; Sylvestre de Ferrare demande à la quantité d'informer *actu* la matière. Le P. G. ne croit pas ces interprétations inconciliables. F.V.

677. N. M. HALMER O. P. *Die Messopferspekulation von Kardinal Cajetan und Ruard Tapper.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 21 (1943) 187-212.

En réaction contre la conception protestante de l'unique sacrifice du Christ sur la croix, les théologiens d'avant le concile de Trente tentèrent d'établir le caractère sacrificiel de la messe. Le P. H. a étudié sous cet angle la pensée de Cajetan. Déjà ébauchée dans les deux questions *De missae celebratione*, de 1509 et 1510, on la découvre surtout dans le *De erroribus contingentibus in eucharistiae sacramento*, de 1525, et dans le *De missae sacrificio et ritu*, de 1531. La pensée foncière est celle de l'unité du sacrifice chrétien par l'unité de la victime, victime immolée *simpliciter et absolute* sur la croix, *secundum quid* sur l'autel. On pressent le *sola offerendi ratione diversa* de Trente. Ce renouvellement *secundum quid* est d'ailleurs le sens profond du *Hoc facite in mei memoriam* de la cène. Cajetan appuie encore sur l'unité de la croix et de la messe en expliquant le rôle ministériel du prêtre visible par rapport au Christ, prêtre unique du sacrifice chrétien. Le P. H. croit que le théologien protestant C. F. JÄGER (*Cajetan's Kampf gegen die lutherische Lehrreform*, dans *Zeitschr. histor. Theol.* 22, 1858, 431-479) a exagéré l'« antiromanisme » de ce système ; que le P. M. ALONSO S. J. (*El sacrificio eucarístico... según el Concilio tridentino*, Madrid, 1929 ; voir *Bull.* I, nº 601) a eu tort de déclarer que pour Cajetan l'essence du sacrifice de la messe est dans la fraction de l'hostie ; que M. LEPIN (*L'idée du sacrifice de la messe*, Paris, 1926) a exagéré l'opposition de Cajetan à saint Thomas et l'importance de l'*immolatio cruenta*, dans le sacrifice de la croix, au détriment de l'*actio interior*, et que le P. M. DE LA TAILLE S. J. attribue à tort à Cajetan un *status immolatitius* et une « offrande céleste » du Christ.

Le P. H. étudie ensuite la pensée de Ruard Tapper († 1559). Notons sa doctrine sur le *sacrificium* distinct de l'*oblatio*, sur la consécration comme orientée par elle-même vers l'oblation de la messe, sur la triple offrande du Christ à la messe (par lui-même, par le prêtre au nom de l'Église, par le prêtre comme agent du Christ), sur les liens de l'offrande céleste du Christ et du sacrifice de la messe, et sur l'identité de l'*oblatio missae* et du sacrifice de la croix par leurs mêmes effets infinis. On ne découvre pas de dépendance entre cette doctrine et celle de Cajetan. Elle dépend beaucoup plus de Jean Fisher et d'autres théologiens du XVIe siècle.

F. V.

678. FIDÈLE DE ROS O. F. M. Cap. *La doctrine de Laredo. Les grandes lignes.* — Revue Ascét. Myst. 22 (1946) 61-75.

« Considération de notre bassesse, imitation de Jésus souffrant, Dieu connu en ses œuvres et en lui-même, voilà les quatre étapes qui mèneront l'âme au sommet de la perfection » d'après l'*Ascension du Mont Sion* du franciscain Bernardin de Laredo († 1540). Le P. F. décrit ces étapes, compte tenu des divergences entre les deux éditions de 1535 et 1538. Il analyse aussi la théorie de l'*introversion*, « malaisément réductible au cadre général de l'ouvrage » et empruntée à Richard de Saint-Victor, Hugues de Balma et Henri Herp.

F. V.

679. FIDÈLE DE ROS O. F. M. Cap. *Guevara, auteur ascétique.* — Archivo ibero-americano, ép. II, 6 (1946) 338-399.

Cet article reproduit, avec de légères différences, un article sur les œuvres de

l'observant franciscain Antoine de Guevara (1480 ou 1481-1545), paru déjà dans *Études franciscaines* 50 (1939) 306-332, 609-636. Nous en rendons compte dans *Bull.* IV. F. V.

680. N. M. Halmer O. P. *Der Opfercharakter der heiligen Messe nach Dominikus Soto und Melchior Cano.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 22 (1944) 31-50.

Continuant son enquête sur les théologiens du sacrifice de la messe durant la période antérieure à la XXIIe session du concile de Trente (voir *Bull.* V, n° 677), le P. H. étudie cette fois Dominique Soto — dont il note la pensée peu organique — et Melchior Cano. Celui-ci avait exposé ses idées sur le sacrifice de la messe au concile de Trente en décembre 1551 et il s'était montré attaché à Cajetan. Les *Loci theologici*, imprimés en 1563 après sa mort (1560), exposent une doctrine différente, où se retrouvent les éléments de celle de Dominique Soto, dont elle dépend, mais plus solidement charpentés. En résumé, cette doctrine distingue le *sacrificium* de l'*oblatio* comme destruction de celle-ci, le *sacrificium internum* de la messe (la mort figurée du Christ) et *externum* (*quum panis frangitur et comeditur*), l'*oblatio* (au cours de la messe) et la *repraesentatio crucis* (tant l'*oblatio* que la communion et la fraction). Le P. H. croit que F. S. Renz (*Die Geschichte des Messopferbegriffes*, Freising, 1902) n'a pas saisi le sens exact de ces distinctions, et que M. Lepin (*L'idée du sacrifice de la messe*, Paris, 1926) a cru à tort que Cano ne donnait à la fraction qu'un sens symbolique et qu'il préférait écarter la destruction de l'offrande. F. V.

681. J. Blázquez. *Teólogos españoles del siglo XVI. D. Francisco de Mendoza (1508-1566). Su doctrina acerca del Cuerpo místico.* — Revista española Teología 4 (1944) 257-313.

L'article de M. B. commence par une étude assez détaillée de la vie du cardinal François de Mendoza, évêque de Burgos depuis 1550, âpre défenseur du point de vue de Charles-Quint au temps des deux premières parties du concile de Trente et ami intime de saint Ignace de Loyola. Ses œuvres sont décrites par M. B. avec indication de leurs manuscrits et de leurs éditions. M. B. publie en appendice son traité sur la communion, *De naturali unitate inter nos et Christum*, d'après *Madrid Bibl. nac. 19708/23* (à dater de 1561 ou 1562). Il décrit très soigneusement le *De naturali cum Christo unitate*, sur le même sujet, mais notablement plus développé. Ses cinq livres, écrits entre 1560 et 1566, sont contenus dans *Madrid Bibl. nac. 7330* (sur lequel M. B. base la suite de son étude) et *2102* (dont il publie en appendice une lettre de Fernand, frère de François de Mendoza, à Pie V, relative au traité susdit).

Cet écrit ne traite pas expressément du corps mystique, mais M. B. a réuni les données qui permettent de proposer une vue d'ensemble de la pensée de Mendoza à ce propos. L'Église une avec le Christ ; les membres de ce « tout » : la tête, l'Église-corps, les fidèles ; l'union des éléments constitutifs ; la nature de cette union, ses effets, ses causes : tel est le schéma de ce développement, dont M. B. souligne l'originalité à cette époque. Ajoutons que M. B. publie encore en appendice la relation de l'entrée du cardinal Mendoza à Pampelune, le 11 décembre 1559, pour y recevoir Isabelle de Valois (d'après *Madrid Bibl. nac. 18654/79*). F. V.

682. L. Marcos. *La doctrina del Cuerpo mistico en el Beato Juan de Avila.* — Revista española Teología 3 (1943) 309-345.

Se basant, à défaut d'édition critique, sur la récente édition des œuvres de Jean d'Avila (Madrid, 1941), M. M. étudie les éléments de sa doctrine sur l'incorporation à l'humanité de Jésus-Christ. Les sermons 1, 10, 21, 25 et 27 sur le saint sacrement, le sermon 2 sur l'Esprit-Saint, les chapitres 87, 89 et 95 de son *Audi filia*, et son commentaire de la *Iª Iohannis* sont les sources principales de cette étude. On y voit traités successivement : la prédestination du Christ et la nôtre ; le Christ, tête du corps mystique ; l'Esprit-Saint, âme du corps mystique ; l'union du Christ et des hommes ; les membres du corps mystique ; l'eucharistie, sacrement de l'incorporation ; la valeur apostolique de cette doctrine. F. V.

683. I.-M. Vosté O. P. *De revisione Bibliae hebraicae iuxta votum Concilii Tridentini.* — Angelicum 18 (1941) 387-394.

On connaît assez bien l'histoire de la révision de la Vulgate et du texte des Septante à la suite des décrets du concile de Trente. Par contre on ne connaît rien d'une tentative d'édition du texte hébreu de l'Ancien Testament. Le P. V. publie une lettre du cardinal Marc Antoine Colonna, du 15 juin 1591, adressée au nonce à Venise. Colonna se donne comme le chef d'une congrégation *alla riforma della bibbia* et signale la lettre qu'il a envoyée à l'abbé de Saint-Jean de Verdara, près de Venise, pour avoir communication d'une ancienne bible hébraïque qui se trouvait à la bibliothèque de cette abbaye. Le P. V. suppose que cette bible devait servir à l'édition d'un texte authentique de la Bible hébraïque. Mais je me demande s'il ne s'agissait pas plus simplement de l'édition de la Vulgate à laquelle prit part le cardinal Colonna. B. B.

684. M. Oromí O. F. M. *El concilio de Trento y la teoria Substantia-Accidentes en la Eucaristia.* — Verdad y Vida 3 (1945) 3-45.

Dans une première partie, le P. O. circonscrit avec beaucoup de bon sens la portée générale de la définition de Trente sur la présence réelle, écartant toute intention de la part du concile de consacrer un système philosophique quel qu'il soit. Traitant ensuite du point plus particulier de la question substance-accidents, il retrace les origines de la théorie avant saint Thomas, puis expose la pensée de ce dernier. A la lumière de ce développement historique et conformément au principe posé d'abord sur la portée des définitions conciliaires, il montre que le concile de Trente n'attribue pas à l'expression *accidentia sine subiecto* une portée philosophique, mais seulement une signification dogmatique. Celle-ci n'a pour but que d'affirmer la permanence de la réalité sensible en même temps que la présence réelle du Christ après la transsubstantiation. Par contre, la théorie philosophique signifie une tout autre chose : c'est une solution de l'antinomie posée par le sacrement et par la définition même du concile, et en tant que théorie philosophique prétendant résoudre cette antinomie, il ne paraît pas téméraire de la nier. Le P. O. discute cette théorie philosophique et propose une solution nouvelle. Mais ceci n'est plus du ressort de ce *Bulletin*.

H. B.

Octobre 1947

685. A. Zwart. *Heidensche en christelijke mysteriën.* De theologische grondslagen der mysterienliturgie (Catholica, VI, 1). — Brussel, De Kinkhoren, 1947 ; in 8, 186 p. Fr. 100, rel. 135. 1er s.

Le P. Z. résume en un syllogisme la théorie de dom O. Casel sur le *mysterium* : « Le *mysterium* est une action sacrée cultuelle dans laquelle un événement salvifique est rendu présent par un rite ; par le fait que la communauté cultuelle accomplit ce rite, elle prend part à l'acte du salut et acquiert ainsi le salut. Or la tradition nous enseigne que cette définition se vérifie dans le culte chrétien. Il y a donc dans le christianisme un véritable mystère. » La première partie du livre examine la majeure et aboutit à une autre définition du *mysterium* : « Les cultes à mystères sont un ensemble de rites qui sont la plupart du temps une représentation symbolique du mythe ; par le fait que les fidèles les accomplissent, ils reçoivent magiquement une vie heureuse ici sur terre, mais surtout après leur mort. » Reste alors à examiner la mineure : le christianisme peut-il être appelé un culte à mystère et dans quel sens ? La comparaison avec les cultes païens montre qu'il ne l'est pas dans le même sens. On pourrait croire que la question est réglée, mais voici que soudain elle rebondit : les Pères ont une notion du mystère, et quand ils parlent des mystères païens, ils mettent dans ces rites des idées chrétiennes. Dom Casel a fait comme eux et il a vu ces mystères à travers des lunettes chrétiennes. Sa définition, qui ne vaut rien pour les mystères païens, vaut pour le mystère chrétien. Allons-nous assister à une réconciliation ? Pas tout à fait. Pour dom Casel c'est toute la liturgie qui est un mystère : sacrifice, sacrements, sacramentaux. Or, en fait, son argument de tradition ne vaut que pour l'eucharistie. Encore faut-il distinguer le fait de l'interprétation qu'il en donne. Il a bien vu que l'eucharistie était une commémoration objective de la mort de Jésus ; mais on peut distinguer objective-réelle et objective-mystique. Casel n'admet pas cette distinction. Ce que le P. Z. lui reproche, c'est en somme une certaine exagération ; mais il reconnaît à sa théorie une grande part de vérité. Le moyen âge à son déclin a appauvri la notion de sacrement : le sacrement est un acte qui n'a plus qu'un symbolisme unique. Ainsi le baptême lave le péché. Le mystère, au contraire, outre ce symbolisme, en contient un autre : le baptême, ensevelissement et résurrection avec le Christ, signifie à la fois ce que le Christ a fait et l'effet spirituel qui en découle. Telle est d'ailleurs la doctrine de saint Thomas. Mais le P. Z. n'admet pas que les faits rédempteurs, en dehors de l'eucharistie, soient réellement présents. Ils ne le sont que par leurs effets. Peut-on étendre cette théorie aux sacramentaux ? Oui, s'il s'agit des sacramentaux qui entourent l'administration des sacrements. Réserve faite pour un certain extrémisme, le P. Z. estime que la théorie du *mysterium* est bienfaisante et qu'elle contribuera à approfondir la vie religieuse.

La bagarre est donc moins sanglante qu'on pouvait le croire au début. Ce n'est pas la guerre d'extermination, mais une simple querelle entre frères. Je ne suis peut-être pas très bien placé pour arbitrer cette querelle de famille n'ayant jamais témoigné aux théories de dom Casel qu'un scepticisme bienveil-

lant. Je ne crois pas que le christianisme ait trouvé dans le monde païen une théorie toute faite du mystère que les Pères ont pu appliquer immédiatement aux rites chrétiens, ni que les dires des Pères soient l'expression d'une théorie bien définie, et je suis parfois agacé, je l'avoue, de voir d'aimables vulgarisateurs se servir de ce passe-partout pour ouvrir toutes les portes. Je pense cependant que la partie critique du livre manque de nuances. L'antithèse est aussi massive que la thèse. La réalité est sans doute beaucoup plus complexe. Quant à la partie constructive, je crains qu'elle ne satisfasse personne. Dom Casel se plaindra qu'on a gardé le mot et supprimé la chose. Les thomistes diront que ce qu'il y a de vrai là-dedans se trouve déjà chez saint Thomas et que le reste est sans fondement. Cela ne veut pas dire que le P. Z. a tort. Son effort pour comprendre la théorie du mystère et pour en dégager les éléments de vérité est en tout cas très méritoire. B. B.

686. E. J. Jonkers. *Einige Bemerkungen über Kirche und heidnische Reinheitsvorschriften in den ersten sechs nachchristlichen Jahrhunderten.* — Mnemosyne, Ser. III, 11 (1942-43) 156-160.

L'Église n'aurait combattu que mollement des prescriptions d'impureté d'origine païenne et même les aurait partiellement adoptées. En fait il n'est guère question dans cette note que de certaines réponses de saint Grégoire à des cas de conscience. L'opinion de M. J. me paraît trop peu nuancée. Il ne semble pas remarquer que Grégoire ne garde de ces prescriptions que ce qui a un caractère moral. B. B.

687. E. Fascher. *Anastasis-Resurrectio-Auferstehung. Eine programmatische Studie zum Thema « Sprache und Offenbarung. ».* — Zeitschr. neutestamentl. Wissensch. 40 (1941) 166-229.

La terminologie latine est plus constante que la grecque. *Resurgere* traduit *ἀνίστημι* quand il est intransitif et parfois *ἐγείρω* au passif, tandis que *suscitare* ou *excitare* traduit les mêmes verbes quand ils sont transitifs. *Resurrectio* a les deux sens. Mais c'est un mot qui est propre à la langue chrétienne. B. B.

688. N. Iung. *Confirmation dans l'Église occidentale.* — Dictionn. Droit canonique 4 (1944) 75-109.

Commentaire du *Codex iuris canonici* à la lumière de l'histoire. La documentation est un peu chaotique et on a l'impression que l'auteur ne se trouve pas à l'aise dans toute cette littérature. Je ne vois pas ce que le *Testamentum Domini* vient faire dans la discipline de l'Église occidentale (c. 87). Ne pourrait-on trouver, pour l'obligation qu'a le chrétien de se faire confirmer, autre chose qu'un texte du Pseudo-Isidore ramassé par Gratien (c. 99) ? Même remarque à propos du chrême. Ici l'auteur écrit : « Dans sa lettre (document pseudo-isidorien) aux évêques d'Orient, le pape Fabien déclare... » (c. 79). Comment peut-on faire une déclaration dans une lettre qu'on n'a pas écrite ? Pour que la confirmation soit valide, il faut employer exclusivement l'huile d'olive. Fort bien, mais la raison donnée, à savoir qu'il n'y avait pas d'autre huile en Palestine au temps de notre Seigneur (c. 77), me paraît tout de même un peu faible puisque la chrismation était inconnue de l'Église apostolique. B. B.

IIe s. **689.** E. Schopen. *Das Christentum der Katakomben und seine religionsgeschichtlichen Legierung.* — Archiv Religionswissensch. 37 (1941-42) 329-354.

Il s'agit de l'iconographie des catacombes. M. S. y voit déjà la lutte entre deux éléments raciques, l'élément aryen tendant à se libérer de l'élément sémitique. L'article date de 1941. On devinerait à peu près la date sans regarder la couverture de la revue. B. B.

690. L. De Bruyne. *L'imposition des mains dans l'art chrétien ancien.* Contribution iconologique à l'histoire d'un geste. — Rivista Archeologia cristiana 20 (1943) 113-278.

Les documents figurés ne s'adaptent qu'imparfaitement au cadre des historiens qui distinguent cinq rites : bénédiction, guérison, ordination, confirmation et réconciliation. Dans l'iconographie, c'est surtout le rite de bénédiction et celui de guérison qui apparaissent le plus souvent. Encore, dans le rite de bénédiction, faut-il faire rentrer des cas tout à fait particuliers comme celui du geste créateur de Dieu. Ce qui nous intéresse le plus, au point de vue théologique, c'est l'imposition des mains au baptême. Comment se fait-il que l'acte du baptême soit accompagné non pas du geste de l'effusion de l'eau, mais de l'imposition des mains ? S'agit-il d'un geste qui accompagnait la triple immersion ou bien de l'imposition des mains après le baptême pour conférer le don de l'Esprit ? M. De B. note que l'art veut symboliser la notion du baptême plutôt que décrire un baptême réel. Rien n'oblige donc à admettre la simultanéité entre le baptême et le geste de la main. Il est donc plus vraisemblable que ce que les artistes ont voulu représenter, c'est le rite de l'initiation chrétienne dans son ensemble, le geste de l'imposition des mains, emprunté à la confirmation, exprimant l'idée d'une grâce conférée, comme en d'autres scènes. Très riche documentation iconographique.
B. B.

691. P. R. Weis. *Some Samaritanisms of Justin Martyr.* — Journal theol. Studies 45 (1944) 199-205.

Certaines erreurs apparentes de Justin à propos de prescriptions de l'Ancien Testament ne viennent pas de la tradition juive postérieure, mais probablement des coutumes samaritaines que Justin avait connues à Sichem. C'est possible, mais des trois exemples donnés deux semblent pouvoir s'expliquer aussi par la tradition proprement juive et pour le troisième (la couleur de la frange) la démonstration paraît assez laborieuse. L'hypothèse est néanmoins à retenir.
B. B.

692. Otilio del N. Jesús O. C. D. *Doctrina eucarística de San Justino, filósofo y mártir.* — Revista española Teología 4 (1944) 3-58.

L'auteur doit avoir une excellente formation scolastique. Après une trop longue introduction, il organise la doctrine de Justin suivant les divisions et subdivisions des traités théologiques de l'eucharistie. Rien de neuf ni d'original, sinon la manière d'écorcher les langues étrangères. Il n'y a à peu près aucun mot grec qui soit écrit correctement. Il y a de véritables énigmes pour les hellénistes ; ainsi : *ἐξ ἧs αἷμα πί σαρπες πατά μενά μετ βολήν τρέφονται ἡμῶν* (p. 52). Il y en a aussi pour les germanistes ; tel le titre d'un ouvrage : *Brot und Mischwein in die Elemente del Taumesaeud* (p. 10). Comprenne qui pourra. B. B.

693. J. Salaverri. *El argumento de tradición patrística en la antigua Iglesia.* — Revista española Teología 5 (1945) 107-119.

Bref aperçu de l'usage des témoignages patristiques, des origines au III[e] concile de Constantinople. Le principe de la tradition ecclésiastique a été établi par saint Irénée. Hippolyte en fait usage dans les *Philosophoumena* et Eusèbe s'en inspire dans son *Histoire ecclésiastique*. Mais c'est surtout depuis le synode de Constantinople de 383 que le témoignage des Pères acquiert une valeur primordiale dans les controverses dogmatiques : on proposa de remplacer les arguments dialectiques par les arguments tirés des Pères ; mais une partie des Ariens refusa d'accepter la méthode. C'est avec saint Augustin, pour la controverse pélagienne, et avec saint Cyrille, pour la controverse nestorienne, que l'argument patristique prend toute sa valeur. De là la formation des florilèges patristiques. B. B.

694. W. Hunger S. J. *Der Gedanke der Weltplanheit und Adameinheit in der Theologie des heiligen Irenäus. Ein Beitrag zum Verständnis seiner Arbeitsweise.* — Scholastik 17 (1942) 161-177.

A la rédemption gnostique, conçue comme la séparation d'éléments contradictoires réunis contre nature, Irénée oppose une autre conception de la rédemption : celle de la réunion d'éléments séparés contre nature. On a reconnu depuis longtemps dans la récapitulation une idée centrale de la théologie d'Irénée. Mais cette récapitulation par l'incarnation n'est possible qu'en supposant l'unité réelle de l'humanité en Adam. Et cette unité en Adam, qui rend possible l'unité dans le Christ, suppose à son tour une plus grande unité qui les contient toutes deux : l'unité du plan divin qui embrasse tout le cours de l'histoire, y compris le péché originel. Ce plan divin est conçu à la manière d'une cause exemplaire dans le Christ prototype de l'homme. La récapitulation historique par l'incarnation n'est que la réalisation de la récapitulation qui existait dans le plan divin primitif. L'unité du genre humain en Adam est le premier degré de la réalisation de ce plan. Adam, le premier homme, est l'homme universel en qui s'exprime d'une manière réelle l'unité du genre humain. Comme l'histoire de l'humanité est l'histoire d'Adam, inversement le péché d'Adam est le péché de l'humanité. Quelle est la nature de ce lien réel entre Adam comme individu et le genre humain tout entier ? La méthode d'Irénée ne permet pas de préciser d'une manière philosophique comme nous l'entendons. B. B.

695. D. Unger O. F. M. Cap. *Christ's Rôle in the Universe According to St. Irenaeus.* — Franciscan Studies 26 (1945) 3-20, 114-137.

Le Christ a été considéré par Dieu dès l'origine comme la fin de la création, et les créatures, l'homme en particulier, ont eu pour modèle le Verbe incarné. Le Christ n'est pas seulement la cause finale et exemplaire de l'homme, mais aussi sa cause efficiente. L'homme ne peut atteindre sa perfection que par la médiation du Christ non seulement après le péché, mais dès la création d'Adam. Il est médiateur pour la connaissance surnaturelle, l'adoption filiale, la déification et la glorification. Irénée résume l'œuvre du Christ en un mot : la récapitulation. Le Christ « récapitule » l'homme, l'unit à lui-même comme à une tête, résume l'homme en sa propre nature humaine qui est parfaite,et le rend semblable à lui-même en nature, grâce et gloire. Comme l'auteur le dit lui même, ce n'est qu'une vue à vol d'oiseau de la sotériologie d'Irénée. B. B.

696. J. M. Bover S. J. *Un texto de San Pablo (Gal. 4, 4-5) interpretado por San Ireneo.* — Estudios eclesiásticos 17 (1943) 145-181.

A propos de ce texte (*factum ex muliere*) le P. B. pose deux questions : 1. De même que nous participons à la filiation divine du Christ, participons-nous aussi à sa filiation virginale, physique pour lui, spirituelle pour nous ? 2. La maternité divine de Marie est-elle un élément purement matériel de la rédemption ou un élément formel ? Le texte ne résoud pas ces deux problèmes par des affirmations catégoriques, mais il suggère au moins la maternité spirituelle de Marie et sa coopération formelle à la rédemption. Après avoir fait l'exégèse de saint Paul, le P. B. invoque les passages de saint Irénée qui appuieraient ce qu'il appelle les « derivaciones mariológicas » du texte. Tout cela est extrêmement subtil. Trop subtil sans doute pour moi, car je ne vois pas bien les lumières qu'Irénée nous apporte pour l'interprétation de ce texte paulinien. Qu'il remplace par exemple *factum ex muliere* par *incarnatus est* dans une citation n'est pas tellement inattendu. Personne n'a jamais pu douter qu'il ne s'agisse là de l'incarnation. Mais cela ne nous dit pas si Irénée pensait à une coopération purement matérielle ou formelle de Marie à la rédemption. Il est possible d'ailleurs qu'il ne se soit jamais posé la question. B. B.

697. G. Bardy. *Tertullien.* — Dictionn. Théol. cathol. 15 (1943) 130-171. IIIe s.

Esquisse de la vie de Tertullien, rapide énumération de ses ouvrages, esquisse de sa théologie. M. B. fait avec raison des réserves sur la valeur de l'édition du CSEL. Il eût été utile cependant de noter, dans la liste des ouvrages, les traités qui ont paru dans cette collection. A propos de *De pudic.* 21 et de l'*ecclesia Petri propinqua*, M. B. croit plus probable que Tertullien ne vise pas le pape Calliste, mais un autre évêque. Je ne sais pas si cette interprétation rend bien compte du texte et du contexte. Au sujet de l'eucharistie, l'expression de *figura*, employée *Adv. Marc.* III, 19, paraît équivoque à M. B. Elle n'est pourtant pas propre à Tertullien et on la retrouve bien plus tard ; voir A. Wilmart, *Transfigurare*, dans *Bulletin d'ancienne Littér. et d'Archéologie chrétienne* 1 (1911) 280. Pour la bibliographie, M. B. a dû faire un choix. L'article datant de 1943, il y aurait plus d'un supplément à y ajouter aujourd'hui, car plusieurs travaux importants ont paru depuis lors sur Tertullien. B. B.

698. V. Morel O. F. M. Cap. *Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien.* — Revue Hist. ecclés. 40 (1944-45) 5-46.

Excellente monographie où sont étudiés tous les emplois du terme dans Tertullien. Le sens profane est relativement rare. Il n'est pas un emprunt à la langue militaire. Au sens religieux, il n'a pas non plus une portée purement morale ou juridique. Tertullien s'en sert aussi pour désigner la doctrine chrétienne, notamment quand il oppose *disciplina* à *fides*, les doctrines qui ne sont pas contenues dans l'Écriture.

Le P. M. explique le grand usage que fait Tertullien du terme *disciplina*, avec des sens divers, par la pauvreté de la langue chrétienne primitive. La langue des religions païennes était insuffisante et Tertullien n'arrivait pas à créer la variété des vocables nécessaire pour exprimer toutes les nuances d'idées dont le christianisme est si fécond. B. B.

699. V. Morel O. F. M. Cap. *De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullianus* (Catholica, I, 1). — Brugge, De Kinkhoren, 1946 ; in 8, 214 p. Fr. 110, rel. 140.

Livre très clair, peut-être même un peu scolaire, qui suit la doctrine de l'évolution de la révélation, d'après Tertullien, aux différents stades de cette révélation : avant les apôtres et de leur temps, dans la période qui suit les apôtres. Pour la première partie, il y a encore des subdivisions : des origines à Moïse, de Moïse à l'Ascension, enfin jusqu'à la mort des apôtres. La révélation chrétienne commence en effet, pour Tertullien, avec l'Ancien Testament. Mais l'intérêt principal de l'ouvrage se retrouve dans la deuxième partie, où s'affrontent le principe du développement et celui de la tradition. Tertullien a été un fervent défenseur de la tradition et il n'y a pas renoncé quand il est devenu montaniste. Mais il était aussi un partisan décidé du développement. La règle de foi est immuable, la *disciplina* — ce mot ne doit pas être traduit par discipline (voir *Bull.* V, nº 698) — est soumise au développement. Son évolution s'accomplit par le fait qu'on arrive à une connaissance plus juste et plus profonde de l'Écriture. Elle n'est rien d'autre qu'un harmonieux développement du dépôt de la foi et du style de vie des chrétiens. C'est l'Esprit-Saint et lui seul qui opère ce développement en se servant des « pneumatiques » pour le faire connaître. Il n'a pas pour but de créer un système de doctrines plus compliqué, mais une plus grande sainteté des chrétiens. La doctrine de Tertullien sur le développement de la révélation n'est pas en cause dans sa rupture avec l'Église. C'est son erreur au sujet du magistère ecclésiastique qui a empêché Tertullien de devenir, deux siècles avant Augustin, le grand docteur de l'Église occidentale. Le P. M. est un excellent connaisseur de Tertullien, qu'il a étudié avec autant de sagacité que de sympathie. B. B.

700. J. Quasten. *Tertullian and « Traditio »*. — Traditio 2 (1944) 481-484.

On s'était demandé si le *De cor.* 3-4 ne postulait pas l'existence d'un règlement ecclésiastique analogue à la *Tradition apostolique* d'Hippolyte. M. Q. examine le passage en question et conclut que *traditio* ne peut désigner dans le contexte que des traditions orales. B. B.

701. J.-L. Allie. *L'argument de prescription dans le droit romain, en apologétique et en théologie dogmatique* (Universitas catholica Ottaviensis, Dissertationes ad gradum laureae in facultatibus ecclesiasticis consequendum conscriptae, Series theologica, 1). — Ottawa, Éditions de l'Université, 1940 ; in 8, 221 p. Dl. 1.90.

C'est Tertullien qui a transposé dans la controverse religieuse la prescription du droit romain. Le P.A. fait une longue analyse du *De praescriptione* de Tertullien et il met ses arguments en bonne et due forme, avec majeure, mineure et conclusion. Il distingue d'ailleurs plusieurs formes de la prescription : prescription de possession pour les Écritures et la tradition, prescription d'unité, prescription de priorité et de postériorité. Il en apprécie aussi la valeur au point de vue théologique et philosophique. Enfin il étudie le sort de l'argument dans la tradition : de Vincent de Lérins on passe brusquement à Richelieu. Les pages les plus originales et les plus utiles de ce livre sont, à mon avis, celles qui étudient le sens de *praescriptio, praescribere* chez Tertullien (p. 80-84). B. B.

702. E. Dekkers O. S. B. *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie* (Catholica, VI, 2). — Brussel, De Kinkhoren, 1947 ; in 8, 285 p.

Tertullien est un des témoins les plus importants de l'ancienne liturgie africaine. Déjà J. Kolberg (*Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians*, Braunsberg, 1886) avait rassemblé les

principales données qu'on trouve dans ses œuvres. Mais l'ouvrage date de soixante ans. Depuis lors on a beaucoup étudié Tertullien et, s'il reste beaucoup de points obscurs, on a tout de même fait quelques progrès aussi bien dans le domaine de la critique textuelle que dans celui de l'interprétation. On connaît surtout beaucoup mieux l'ancienne liturgie et on dispose aujourd'hui d'une foule d'études et de documents qui permettent de mieux comprendre bien des textes obscurs. Depuis l'étude de Kolberg les éditeurs des *Monumenta Ecclesiae liturgica* ont fait à Tertullien une place dans les *Reliquiae liturgicae vetustissimae* (Paris, 1902). Mais ce n'est guère qu'un insipide ramassis de textes. Il fallait un très bon connaisseur de Tertullien qui fût en même temps bien au courant de la littérature liturgique pour donner aux chercheurs un instrument de travail tout à fait au point. Dom D. s'est attelé à cette besogne ingrate et, sans chercher à faire du neuf, il a patiemment colligé tous les textes de Tertullien en se servant toujours des meilleures éditions ; il les a classés et éclairés d'un commentaire bref, mais judicieux. En note une bibliographie choisie et toujours utile. Un très bon index facilite d'ailleurs le maniement de ce répertoire. Je n'ai qu'un regret à exprimer : c'est que le *summarium* latin qui se trouve placé à la fin ne suffise pas à rendre ce beau travail accessible à un plus grand nombre de lecteurs.

B. B.

703. G. Bovini. *Sant' Ippolito dottore e martire del III secolo.* — Roma, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, 1943 ; in 8, VII-228 p.

M. B. a développé son étude parue dans *Rivista Archeol. crist.* (voir *Bull.* V, nº 388). On trouvera en plus tous les témoignages cités *in extenso*, une étude sur la statue, avec une reproduction phototypique de la liste et un commentaire ; même chose pour le canon pascal. Ce qui intéressera le plus les lecteurs de ce *Bulletin*, c'est assurément le fac-similé de la liste des œuvres avec le commentaire qui l'accompagne (p. 97-102). B. B.

704. Hippolyte. *Commentaire sur Daniel.* Introduction de G. Bardy. Texte établi et traduit par M. Lefèvre (Sources chrétiennes, 14). — Paris, Éditions du Cerf, 1947 ; in 12, 403 p. Fr. 300.

Le texte et la traduction sont précédés d'une substantielle introduction (p. 7-64), dans laquelle M. B. expose la méthode d'exégèse d'Hippolyte et la théologie de ce commentaire. C'est à ce titre que ce volume relève de ce *Bulletin*.

Au sujet du millénarisme, M. B. estime que rien n'en transparaît dans le commentaire. Il y a même un fragment qui l'exclut (4,56), mais il n'est conservé que dans le manuscrit des Météores et n'a pas de parallèle dans la version slave. Il y a donc un doute sur son authenticité. Il est regrettable que l'éditeur n'ait pas facilité la besogne du lecteur, quand il s'agit de distinguer ce qui est dans le slave et ce qui est dans le grec. En fait il traduit presque toujours le slave sans noter les différences avec le grec. B. B.

705. P. Nautin. *Hippolyte et Josipe.* Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle (Études et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité, 1). — Paris, Éditions du Cerf, 1947 ; in 8, 131 p.

On peut distinguer dans la thèse défendue par M. N. une partie critique et une partie constructive. La partie critique ne tend à rien moins qu'à reviser complètement le jugement porté aujourd'hui sur l'œuvre d'Hippolyte. On

avait patiemment reconstitué cette œuvre de l'antipape. Or toute cette construction reposerait en définitive sur le témoignage d'Eusèbe, qui attribuait à Hippolyte le Canon pascal. C'est cette attribution qui a fait reconnaître Hippolyte dans la statue du Latran. Le *Περὶ τοῦ παντός*, nommé sur la statue, a mené à l'identification des *Philosophoumena* avec l'*Adversus haereses* d'Hippolyte. M. N. renverse tout cela comme un simple château de cartes. Les *Philosophoumena* ne peuvent pas être du même auteur que le fragment contre Noet ni que les œuvres certainement authentiques d'Hippolyte (*Commentaire sur Daniel, De l'Antéchrist, Bénédictions de Jacob*). Après ce déblayage, on peut essayer de reconstruire. De qui sont les *Philosophoumena* et les œuvres qui s'y rattachent ?

M. N. nous donne son nom d'après les *Sacra parallela* : il s'appelait Josèpe ou Josipe. C'est lui qui fut antipape et c'est sa statue qui se trouve au Latran. Nous avons donc au lieu d'un seul personnage deux auteurs différents : Hippolyte et Josipe. Encore faut-il ajouter que l'Hippolyte en question ne serait pas le martyr romain ; il ne fut pas davantage évêque de Porto. Nous avons donc deux Hippolyte plus un Josipe. La base de tout ce savant édifice, c'est l'incompatibilité de doctrine entre le fragment contre Noet et les *Philosophoumena*. Les différences ne peuvent s'expliquer par une interpolation du fragment, parce que les passages soupçonnés tiennent étroitement au contexte. C'est probablement la partie la plus solide du travail de M. N. Pour le reste, on peut dire que, si la partie critique du travail pose des problèmes sérieux, la partie constructive est assez faible et il est peu probable qu'on retienne le nom de Josipe dans la liste des antipapes. Il est à peu près certain que ce nom désigne, dans la pensée du compilateur, tout simplement Flave Josèphe. La seule question qui se pose réellement est celle de savoir si nous avons affaire à deux auteurs différents ou à un seul. Pure question de critique interne. M. N. a relevé quelques différences, qui ne sont pas niables. Mais y a-t-il contradiction ? Et puis ne faudrait-il pas voir si, à côté de ces divergences, il n'y a pas des concordances tout aussi remarquables ?

M. N. a bien posé le problème, mais il l'a résolu d'une manière un peu hâtive, avec une ardeur juvénile, en faisant la nique à la « science allemande » (p. 34). Il faudrait surtout que la science reste sérieuse, objective et impartiale, qu'elle soit française ou allemande. Le fragment contre Noet me semble tout de même une base un peu étroite de comparaison. Et puis il y a le témoignage d'Eusèbe, dont M. N. fait en somme assez peu de cas. Eusèbe n'est pas infaillible, mais son témoignage me paraît cependant plus sûr que celui des lemmes des *Sacra parallela*. Je souhaite qu'on reprenne la question sur une base plus vaste et que l'on compare les *Philosophoumena* avec les œuvres certainement authentiques d'Hippolyte, tant du point de vue des idées que du point de vue linguistique et en tenant compte de la différence des genres littéraires. Quant à Josipe qu'on le laisse reposer en paix. M. N. se gausse de ceux qui ont transformé un antipape en docteur de l'Église. Mais il est bien plus drôle encore de voir changer un écrivain juif en antipape.

B. B.

706. P. Nautin. *Je crois à l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair* (Unam Sanctam, 17). — Paris, Éditions du Cerf, 1947 ; in 8, 69 p. Fr. 90.

La troisième partie du symbole se compose de six membres sans lien entre eux : « Je crois au Saint-Esprit, en la sainte Église etc. » M. N. estime qu'il n'en a pas été ainsi à l'origine et que le premier développement du symbole baptismal, qu'il fait remonter à Hippolyte, comportait trois membres étroitement unis

entre eux : « Je crois en l'Esprit-Saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair. » La reconstitution ainsi donnée de la troisième interrogation baptismale de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte est défendable et même assez séduisante. Elle est loin pourtant de s'imposer avec évidence. M. N. invoque le plus grand nombre de témoins en faveur de son interprétation : d'un côté le latin et l'éthiopien ; de l'autre le *Testament*, les *Constitutions apostoliques*, le copte et l'arabe. Cela fait deux contre quatre. De plus l'éthiopien serait dépourvu de valeur propre parce qu'il dépend du copte et de l'arabe. Cela n'est pas tout à fait vrai. L'éthiopien dépend sans doute d'un texte copte et peut-être même d'un texte arabe, mais c'est d'un texte plus ancien que ceux que nous possédons. La preuve en est qu'il a les prières d'ordination que n'ont ni le copte ni l'arabe. Il garde donc toute sa valeur. D'autre part il est abusif de présenter le copte et l'arabe comme deux témoins parfaitement indépendants, puisque l'arabe n'est qu'une traduction du copte. Quant au témoignage des *Constitutions apostoliques*, il ne faut en user qu'avec grande prudence pour reconstituer Hippolyte. Reste le *Testament*, qui est un témoin sérieux. Il n'a pas il est vrai de particule copulative, mais il omet la résurrection des morts et il emploie deux fois la même particule (b) devant Esprit et devant Église, ce qui fait qu'on ne peut dire avec certitude s'il a lu *εἰς* ou *ἐν* devant ce dernier mot. Son témoignage reste un peu indécis. En fait on a d'un côté le latin et l'éthiopien, indépendants l'un de l'autre, contre le copte et l'arabe, qui ne sont qu'un témoin, et deux témoins douteux. Dans ces conditions l'accord latin-éthiopien me paraît tout de même assez impressionnant. A propos de la partie christologique du symbole, M. N. estime que la forme du rituel gélasien, plus courte, représente probablement une tradition plus primitive. Il y a encore plus court que le Gélasien, c'est la formule du *De sacramentis* II, 7, 20 : *Credis in Dominum nostrum Iesum Christum et in crucem eius*. Mais entre Hippolyte et Ambroise s'est introduit un nouvel usage liturgique : celui de la *traditio et redditio symboli*. Ce fait pourrait avoir réagi sur l'interrogation baptismale. Puisque le néophyte avait déjà confessé sa foi, il était superflu de détailler de nouveau les articles du symbole. Ceci à titre de pure conjecture. Si les rapports grammaticaux des trois membres du symbole d'Hippolyte ne sont pas ceux qu'indique M. N., son étude n'en garde pas moins sa valeur, car elle marque certainement les raisons qui ont amené ce rapprochement. Quant à l'attribution de la formule à Hippolyte lui-même, elle se heurte au fait que Tertullien connaissait déjà la mention de l'Église dans l'interrogation baptismale. M. N. répond que la formule de Tertullien pouvait être très différente de celle d'Hippolyte. Nous n'en savons rien, mais c'est possible. Notons enfin que dans les doxologies d'Hippolyte les mots *in sancta ecclesia* ne sont probablement pas à rattacher à *Spiritu sancto*, mais à l'ensemble de la formule : *Tibi gloria... in sancta ecclesia*. B. B.

707. M. Jugie. *De forma eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*. — Romae, Officium libri catholici, 1943 ; in 8, 143 p.

Avec beaucoup d'érudition le P. J. oppose la fermeté de la tradition occidentale aux fluctuations des théologiens orientaux au sujet de la forme de l'eucharistie. Je ne crois pas cependant qu'il ait résolu d'une manière définitive l'épineuse question de l'épiclèse. D'après le P. J. les épiclèses primitives auraient été simplement impétratoires, demandant la sanctification des fidèles. C'est vrai de l'épiclèse d'Hippolyte et des documents qui en dépendent. Mais il est abusif de placer à la même époque l'épiclèse antécédente à la consécration de l'anaphore de Der Balizeh. Il ne faut pas exagérer l'antiquité de ce document, qui serait du VI[e] siècle plutôt que du III[e]. D'autre part il y a un type d'épiclèse nettement

consécratoire dont on ne peut minimiser l'importance. Il est largement répandu en Orient au IVe siècle, où il se combine souvent avec l'épiclèse du type d'Hippolyte, comme dans les *Constitutions apostoliques*. Mais ce n'est pas une transformation de celle-ci. Il y a moyen d'atténuer la rigueur des témoignages. D'après le P. J. certaines épiclèses demanderaient non pas la consécration, mais la manifestation de la consécration. C'est là jouer sur le sens des mots. Je ne crois pas que ce soit le sens du verbe ἀναδείκνυμι. D'autre part, dans certains des textes invoqués, le terme de ἐπίκλησις ne désignerait pas une épiclèse proprement dite, mais l'ensemble de l'anaphore. C'est une pure possibilité, qui s'applique bien mal à certains textes. Ainsi, quand saint Basile parle des ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου (*De Spir. S.* XXVII, 66), le rapprochement de ἐπίκλησις et de ἀνάδειξις fait songer tout naturellement à une formule d'épiclèse où est employé le verbe ἀναδείκνυμι. De là le sens de consécration donné à ἀνάδειξις, qui n'a rien à voir avec un geste d'ostension. Du reste, quand on a ainsi rogné les textes, il y en a encore assez pour montrer que l'épiclèse consécratoire s'est généralisée en Orient. Ce fait demande une explication. Mais ne faut-il pas la chercher dans la théologie orientale plutôt que chez les Pères latins ? Je ne crois pas que l'épiclèse soit d'origine apostolique. Mais l'Église n'a-t-elle pas un certain pouvoir pour déterminer la forme des sacrements ? Des théologiens admettent que le rite essentiel de l'ordination est la tradition des instruments, alors que l'antiquité n'a connu que l'imposition des mains. Ne se peut-il que les théologiens orientaux aient cru, à un moment donné, que l'efficacité des paroles de l'institution était subordonnée à l'invocation du Saint-Esprit ? Et dans ce cas, quelle était la valeur de cette opinion ? Doit-on parler de déviation ou bien l'unanimité des Églises orientales donnait-elle force de loi à cette opinion ? La question est peut-être fort délicate, mais elle mériterait d'être examinée en toute impartialité. Si l'erreur commune des scolastiques a eu pour effet de subordonner l'efficacité de l'imposition des mains, d'origine apostolique, à la tradition des instruments, l'erreur commune des Orientaux n'a-t-elle pu subordonner l'efficacité des paroles de l'institution à l'intention exprimée dans l'épiclèse ? Tel est, me semble-t-il, le vrai problème de l'épiclèse. Les théologiens du moyen âge ne pouvaient le poser en ces termes, parce qu'ils n'avaient aucune idée du développement historique des institutions de l'Église et ils se figuraient sans doute que saint Étienne avait été ordonné diacre avec un exemplaire de l'évangile de saint Matthieu. Mais nous ne sommes plus au moyen âge et nous pouvons avoir plus de largeur de vue. B. B.

708. E. L. Hummel. *The Concept of Martyrdom According to St. Cyprian of Carthage* (Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity, 9). — Washington, Catholic University of America Press, 1946 ; in 8, XVIII-202 p. Dl. 2.

Saint Cyprien distingue le martyr du confesseur. Il ne donne, en général, le titre de martyr qu'à ceux qui ont été torturés pour la foi. Ceux qui ont rendu témoignage sans endurer aucun supplice sont appelés confesseurs. Cette distinction ne rend peut-être pas compte de tous les textes, mais les exceptions sont rares. Faut-il les expliquer par une certaine inconséquence de Cyprien ou bien des circonstances spéciales les justifient-elles ? La question est secondaire. Cyprien base son idée du martyre tout d'abord sur le commandement de Dieu qui proscrit l'idolatrie. Il y a de vrais martyrs dans l'Ancien Testament. Le devoir de confesser le Christ ne vient qu'en second lieu. La martyre est donc un devoir ; mais il requiert une vocation et il est permis de fuir la persécution. Le martyre est présenté comme un combat spirituel contre le démon. Il y a

chez Cyprien toute une imagerie militaire fort développée. Mais le Christ n'est pas seulement l'*imperator* : c'est lui qui souffre dans le chrétien ; il est le modèle des martyrs et il faut le suivre dans sa passion. Participation à la mort sacrificielle du Christ, le martyre est logiquement un baptême de sang qui remet les péchés, mais seulement dans l'Église, et qui peut suppléer pour les catéchumènes au baptême d'eau. Le martyre est l'idéal de perfection et il mérite une récompense plus grande au ciel. Ceux qui ont survécu à leurs souffrances sont dignes d'entrer dans l'état clérical. Cyprien est d'ailleurs très soucieux d'assurer aux martyrs et confesseurs le bien-être temporel et spirituel. Malgré cette bienveillance l'évêque de Carthage prend bien garde que ces martyrs n'usurpent pas les privilèges du chef de l'Église en matière de réconciliation des *lapsi* et des pécheurs. Très bon travail, consciencieux et clair. B. B.

709. E. J. Jonkers. *Einige Bemerkungen über das Verhältnis der christlichen Kirche zum Judentum vom vierten bis auf das siebente Jahrhundert.* — Mnemosyne, Ser. III, 11 (1942-43) 304-320. IVe s.

Sous les empereurs chrétiens, la situation des Juifs dans l'empire devint plus mauvaise, bien que le judaïsme demeurât *religio licita*. Leur situation était cependant meilleure que celle des païens. Ils étaient protégés par des lois civiles et ecclésiastiques. L'opinion était plus hostile aux Juifs en Orient qu'en Occident. M. J. passe en revue les lois et décisions à ce sujet, du concile d'Elvire à saint Grégoire le Grand. B. B.

710. N. Jubany. *El celibato eclesiástico y el canon 10 del Concilio de Ancyra (a.314).* — Analecta sacra Tarracon. 15 (1942) 237-256.

La canon 10 d'Ancyre est considéré au moyen âge comme imposant aux diacres le vœu de chasteté. Cependant le texte original n'a pas cette portée. Il ne parle que du silence de l'ordinand qui accepte tacitement l'obligation du célibat. La traduction latine primitive donnait exactement le sens de l'original. Ce sont les versions isidorienne et dionysienne qui ont introduit dans le texte la clause *professi continentiam*, sous l'influence de la discipline occidentale, plus rigoureuse que celle d'Orient. En passant dans les collections canoniques du moyen âge, surtout dans celle de Gratien, ces versions ont accrédité l'interprétation donnée communément. B. B.

711. J. Gaudemet. *La législation religieuse de Constantin.* — Revue Hist. Égl. France 33 (1947) 25-61.

Étude systématique de la législation constantinienne en matière de religion, à l'égard de l'Église catholique d'une part, à l'égard des païens, juifs et hérétiques d'autre part. L'attitude de Constantin vis-à-vis de l'Église dépasse la simple tolérance et ses préférences pour elle se font progressivement plus nettes. Cependant l'équilibre n'est pas rompu. Seuls les hérétiques sont ramenés au droit commun. Aux autres religions il témoigne son respect, sinon ses faveurs. B. B.

712. Hilaire de Poitiers. *Traité des mystères.* Texte établi et traduit avec introduction et notes par J.-P. Brisson (Sources chrétiennes, 19). — Paris, Éditions du Cerf, 1947 ; in 12, 176 p. Fr. 200.

Ce volume inaugure, dans la collection, une série de textes latins, à côté des textes grecs déjà publiés. L'introduction de M. B. traite assez longuement de l'exégèse d'Hilaire et rentre par là dans le domaine de ce *Bulletin*. Le *Traité des mystères* appartient à un genre littéraire particulier. Ce n'est pas un commentaire et pas davantage une série de sermons. Il semble qu'Hilaire ait voulu découvrir, à l'aide de quelques exemples, le sens de l'Ancien Testament. Qu'est-ce qui a guidé l'auteur dans le choix de ces passages ? Sans doute le fait qu'ils étaient lus dans l'assemblée des fidèles. Hilaire aurait donc voulu donner à ses prêtres une sorte de manuel d'exégèse typologique pour la prédication. Ne peut-on préciser davantage et croire qu'il s'agissait plus spécialement de l'instruction des catéchumènes ? M. B. ne le pense pas, parce que les allusions aux rites sacramentels sont trop peu nombreuses. L'exégèse d'Hilaire, sans mettre en doute la réalité des faits racontés, est nettement spirituelle : à travers le voile de la lettre de l'Ancien Testament on doit découvrir les réalités de la nouvelle Alliance. C'est ce que M. B. appelle d'un nom barbare le « figuratisme » de l'Ancien Testament. A signaler une étude sur les traductions de *τύπος* et *ἀντίτυπος* (p. 17-27), et une longue note sur les sens de *sacramentum* (p. 24, n. 1). Le *Tractatus*, composé après le séjour d'Hilaire en Orient, trahit-il une influence profonde des Pères grecs ? M. B. ne le pense pas. La même méthode se trouve déjà dans le commentaire sur saint Matthieu, antérieur à l'exil, et la typologie d'Hilaire se trouve déjà en grande partie dans Irénée, Tertullien, Cyprien. L'esprit même de l'exégèse d'Hilaire diffère de celui d'Origène. L'exégèse du premier est plus christologique et ecclésiologique, celle du second plus morale et mystique, l'une plus historique, l'autre plus allégorique. L'édition du texte ne présentait pas de difficulté particulière. Le manuscrit unique ne peut être corrigé, quand il est fautif, que par des conjectures. A celles de Gamurrini et de A. Feder, M. B. en ajoute quelques-unes qui me semblent heureuses. Les lacunes du texte sont partiellement comblées par les *Scolia* de Pierre Diacre ; mais M. B. refuse, non sans raison, de se servir de la prétendue citation de Bernon de Reichenau. La traduction est bonne, fidèle, sans excès de littéralisme. Des notes signalent, quand il y a lieu, les rapprochements avec Irénée, Tertullien, Cyprien, Origène ou avec d'autres œuvres d'Hilaire lui-même. Excellent début pour cette nouvelle série. B. B.

713. P. Glorieux. *Hilaire et Libère.* — Mélanges Science relig. 1 (1944) 7-34.

Le témoin le plus accablant pour le pape Libère est saint Hilaire, si c'est bien lui qui a inséré dans son œuvre le dossier de Libère et s'il a cru à l'authenticité de toutes les lettres du pape. M. G. rejette résolument l'hypothèse d'une interpolation, mais il montre qu'Hilaire ne croyait pas à l'authenticité des lettres de la captivité et qu'il les a mises en regard des lettres authentiques dans le but de montrer leur inauthenticité. L'étude de M. G. se maintient sur le terrain littéraire, sans prétendre laver Libère de tout soupçon. L'explication donnée paraît bien s'adapter à l'ensemble des faits et au but poursuivi par Hilaire. B. B.

714. D. Portarena O. F. M. *Doctrina scripturistica S. Filastrii Brixiensis episcopi et textus biblicus ab eo adhibitus* (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas theologica, Theses ad lauream, 28). — Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1946 ; in 8, XXI-105 p.

La doctrine scripturaire de Philastre (inspiration, canonicité, sens scriptuaires, est traitée en 26 pages. On ne pouvait pas décemment lui consacrer plus de

place, car cette doctrine est fort sommaire, mais on aurait pu supprimer par exemple le paragraphe consacré à la nature de l'inspiration. Une page entière pour expliquer que Philastre n'en sait pas plus sur ce sujet que les autres Pères du IVe siècle, lesquels n'en savent rien, c'est tout de même beaucoup. Quant au texte biblique la seule conclusion claire de l'auteur c'est que Philastre cite d'après un ou des manuscrits de l'ancienne version latine. Cela ne surprendra pas. En somme, moisson assez maigre. Personne ne fera de reproche au P. F. de n'avoir rien trouvé là où il n'y avait rien. Mais ne pourrait-on pas orienter les jeunes docteurs vers des régions moins désertiques ? B. B.

715. G. BARDY. *Sur une citation de saint Ambroise dans les controverses christologiques.* — Revue Hist. ecclés. 40 (1944-45) 171-176.

Histoire d'un passage du *De fide ad Grat.* II, 9, qui a passé dans les florilèges orientaux au cours des controverses christologiques. Euloge d'Alexandrie a tort d'accuser Sévère d'Antioche de falsification. La lecture *in utroque* au lieu de *in utraque* est bien antérieure à Sévère et dès le Ve siècle les Latins eux-mêmes hésitaient entre les deux leçons. B. B.

716. P. BORELLA. *Ministro, forma e delegazione nell'antico battesimo ambrosiano.* — Ambrosius 19 (1943) 25-32, 41-48.

Commentaire historique du début du rituel milanais : *Quid venistis facere.* — *Baptizare.* — *Et dicit sacerdos : Ite baptizate in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* M. B. note que *sacerdos* désigne l'évêque. Faut-il voir dans cette formule une délégation de pouvoirs donnée par l'évêque ? M. B. montre que la formule n'est pas originaire de Milan, mais qu'elle vient probablement de Rome, où elle avait une autre signification : les cardinaux s'en allaient baptiser dans leurs basiliques, tandis qu'à Milan les prêtres assistaient l'évêque. M. B. montre ensuite qu'aucun rite ne s'accomplissait, suivant les anciens *ordines*, sans l'ordre ou la permission de l'évêque. B. B.

717. P. BORELLA. *Materia e forma dell'estrema unzione nell'antico rito ambrosiano.* — Ambrosius 20 (1944) 13-18.

718. P. BORELLA. *Gli esorcismi nel battesimo e nella estrema unzione.* — Ambrosius 20 (1944) 40-45.

L'étude de la forme de l'extrême-onction amène M. B. a examiner l'origine de l'ancienne formule ambrosienne qui se compose de deux parties : *Ungo te oleo sanctificato*, et : *Operare creatura olei.* La seconde partie est une formule d'exorcisme, mais on n'en peut dire autant de la première. Or la même formule se retrouve dans le rituel baptismal gallican (missels de Bobbio et de Stowe). S'agit-il d'une formule baptismale transposée à l'extrême-onction ou vice-versa ? M. B. se prononce timidement pour la première hypothèse. Je ne serais pas aussi timide. Tout ce que nous savons de l'extrême-onction nous invite à y voir un rite de guérison, comme l'a montré M. Chavasse (voir *Bull.* V, n° 22). Or rien dans cette formule n'évoque un rite de guérison. Tout, au contraire, s'applique parfaitement à l'onction qui précède le baptême. B. B.

719. P. BORELLA. *L'orazione ed imposizione delle mani nell'estrema unzione.* — Ambrosius 20 (1944) 49-57.

Quelques remarques sur le rite de l'imposition des mains dans l'extrême-onction. A noter que le titre *impositio manuum super infirmum* dans les plus anciens livres ambrosiens désigne tout le rite de l'extrême-onction. La formule qui accompagne cette imposition des mains est donnée d'après le *Manuale ambrosianum*, éd. M. Magistretti, qui reproduit un manuscrit du Xe siècle (*Ambros. T. 120 sup.*). M. B. n'a pas eu connaissance des études de M. Chavasse (voir *Bull.* V, nos 22 et 142). B. B.

720. J. MADOZ S. I. *Vestigios de Tertuliano en la doctrina de la virginidad de María, en la carta « Ad amicum aegrotum, de viro perfecto »*. — Estudios eclesiásticos 18 (1944) 187-200.

Le traité *Ad amicum aegrotum* se trouve dans les œuvres de saint Jérôme (PL 30, 75-104) et dans celles de Maxime de Turin (PL 57, 933-958). Il n'est d'ailleurs ni de l'un ni de l'autre, et on ignore qui en est l'auteur. L'intérêt de l'ouvrage se trouve dans sa doctrine mariologique : il défend explicitement la virginité de Marie dans sa conception, mais rejette tout aussi clairement la virginité *in partu*. Le P. M. pense que l'auteur s'inspire sur ce point de Tertullien, *De carne Christi* 23. L'ouvrage aurait été composé dans la région de Milan, dans les dernières années du IVe siècle. B. B.

ve s. **721**. S. GONZÁLEZ S. J. *Tres maneras de penitencia. La disciplina penitencial de la Iglesia española desde el siglo V al siglo VIII*. — Revista española Teología 1 (1940-41) 985-1019.

Étude d'ensemble pour la période du Ve au VIIIe siècle d'après les canons des conciles, les écrivains ecclésiastiques (Isidore, Fructueux de Braga, Ildephonse, Tajon de Saragosse) et les livres liturgiques. L'auteur insiste plus sur les points communs que sur les divergences. La pénitence publique est toujours en usage, mais on voit apparaître la pénitence volontaire ou de dévotion, qui mériterait une étude approfondie. Pour la pénitence privée, le P. G. se déclare d'accord avec B. Poschmann, avec cette restriction qu'il la croit plus ancienne et en trouve mention au concile d'Elvire (voir *Bull.* V, no 722). B. B.

722. S. GONZÁLEZ S. J. *Los penitenciales españoles*. — Estudios eclesiásticos 16 (1942) 73-98.

Après une brève introduction sur l'origine du pénitentiel espagnol et ses relations avec les recueils analogues, le P. G. donne une analyse du pénitentiel de Silos. On y trouve souvent un compromis entre la pénitence canonique et la pénitence privée. Les quelques canons du concile d'Elvire qui y sont inclus ne représentent pas la discipline de l'époque et sont en contradiction avec le reste du recueil. C'est d'ailleurs un recueil privé, qui n'a joui d'aucune approbation officielle. B. B.

723. S. GONZÁLEZ S. J. *El sacramento de la penitencia en la Iglesia española romanovisigoda*. — Estudios eclesiásticos 17 (1943) 213-226.

Conclusions des études du P. G. sur la pénitence dans l'Église d'Espagne (voir *Bull.* V, nos 721-722). Le terme de *sacramentum* a encore une signification trop flottante pour qu'on en puisse tirer des conclusions quant au caractère sacramentel de la pénitence, d'autant plus que saint Isidore, après avoir donné une défi-

nition de *sacramentum* qui prépare la notion de sacrement des théologiens du moyen âge, ne compte parmi les sacrements que le baptême, la confirmation et l'eucharistie (*Etym.* 6, 19, 39). Le P. G. est donc obligé de prendre une voie de traverse pour montrer que les éléments considérés comme essentiels se trouvent dans la doctrine des écrivains espagnols : Bachiarius, Isidore et surtout Pacien. Il a le souci visible de montrer l'accord des théologiens espagnols avec la doctrine traditionnelle de l'Église, sans mettre assez en relief les particularités de la discipline ancienne. Ainsi il nous dit qu'on exigeait la confession de tous les péchés et il relègue en note le fait que Pacien ne connaissait comme matière obligatoire que l'idolatrie, l'homicide, l'impureté et la communion sacrilège. Cela méritait mieux qu'une simple note. B. B.

724. H. DE LUBAC. *Surnaturel.* Études historiques (Théologie, 8). — Paris, F. Aubier, 1946 ; in 8, 498 p. Fr. 300.

Le P. de L. aime les idées fondamentales et complexes. Non pas pour les simplifier, mais pour mettre en lumière leur richesse essentielle, leurs adhérences historiques, la relativité de leur expression. Après *Catholicisme*, après *Corpus mysticum* (voir *Bull.* V, n° 277), après *Humanisme* etc., voici *Surnaturel.* Nous sommes encore loin des synthèses historiques complètes et des traités de sémantique religieuse que le P. de L. appelle de ses vœux. Mais les « monographies à l'objet fort restreint » (p. 6) qu'il réunit dans ses volumes en rendront la réalisation plus abordable.

Dans *Surnaturel* on trouve d'abord (p. 9-183) une longue étude intitulée *Augustinisme et Baïanisme*, où l'interprétation de saint Augustin par Baïus et Jansénius, puis les prétendus antécédents historiques de l'hypothèse de la « pure nature », principale arme de la théologie antijanséniste dans la défense du surnaturel, sont soumis à une critique toujours bienveillante et compréhensive, mais serrée. Puis, p. 187-321, sous le titre *Esprit et liberté dans la tradition théologique*, c'est l'un des aspects essentiels de la « nature » spirituelle, — sa liberté de choix par rapport à sa fin, — qui est examinée depuis les Pères jusqu'au XVIIe siècle. La troisième partie du livre *Aux origines du mot « surnaturel »* (p. 325-428) est une sorte d'essai de sémantique. La quatrième partie, enfin, groupe six *Notes historiques* (p. 431-480), consacrées à saint Thomas et à ses interprètes : *Désir naturel du surnaturel* ; *Vision naturelle immédiate* ; *La béatitude surnaturelle selon saint Thomas* ; *Que veut démontrer saint Thomas par le désir naturel de voir Dieu ?* ; *Saint Thomas a-t-il choisi Aristote ?* ; *Trois exégèses du « desiderium naturale ».*

Nous n'avons pas à faire ici le procès de la théologie moderne. Au reste le schéma ci-dessus laisse entrevoir les principales conclusions du P. de L. : l'hypothèse de la « pure nature » ainsi que, corrélativement, le rejet du « désir naturel » de l'homme et l'acceptation de l'impeccabilité de l'ange *in naturalibus*, tels que les professe la théologie moderne, ne se sont imposés que tardivement. La perspective en est encore ignorée du Catéchisme du concile de Trente et, si la problématique antithomiste dont ils dérivent est elle-même née des spéculations médiévales sur la *potentia Dei absoluta*, leur introduction effective date, — ô ironie — de Sylvestre de Ferrare, de Cajetan, de Bañez. Encore ne se sont-ils acclimatés que graduellement, avec l'aide de Suarez, Ripalda, Jean de Saint-Thomas, les Salmanticenses, à la faveur de la lutte contre Baïus et le jansénisme. La nouvelle théologie de la nature entraîne une nouvelle conception du surnaturel ignorée des anciens et où prédomine la notion hybride de « fin surajoutée » à un « ordre naturel » complet en soi.

Tournons-nous à présent vers l'antiquité et le moyen âge. Les notations et

commentaires du P. de L. ne se laissent pas résumer aisément. Procédant par intégration plutôt que par analyse, par exposés successifs plutôt que par systématisation, abordant les doctrines en psychologue plus qu'en philologue, il éclaire ses conclusions et leurs multiples aspects plutôt qu'il ne les dégage. Mais les clartés qu'il jette font apparaître le plus souvent des évidences. Voici celles qui nous paraissent les plus importantes.

La pensée de saint Augustin, telle que la systématisent Baïus et Jansénius, le plus souvent au moyen de ses propres formules, est on ne peut plus loin de sa pensée historique. Le P. de L. n'a pas de peine à montrer tout au long de son exposé l'incompatibilité d'atmosphère et de principes, laquelle est bien plus profonde encore qu'on ne le dit généralement. Mais c'est surtout dans l'exégèse des textes particuliers qu'il fait preuve de finesse et de perspicacité. Tels, p. 46-63, les fameux chapitres XI-XII du *De correptione et gratia* au sujet de la distinction entre *adiutorium sine quo non* et *adiutorium quo*. Cependant, l'opposition qui existe entre Augustin d'une part, Baïus et Jansénius d'autre part, n'est pas toujours celle que s'efforcent d'établir les théologiens. C'est le cas pour la célèbre hypothèse de la « pure nature ». Elle est aussi étrangère à la pensée augustinienne qu'elle est opposée aux systèmes de Baïus et de Jansénius. Bien plus, elle restera pratiquement ignorée des théologiens du moyen âge jusqu'à Sylvestre de Ferrare, qui en jette les bases en interprétant à sa manière, — qui équivaut à un rejet, — le *desiderium naturale* de saint Thomas. Le problème des *pura naturalia* et celui du *desiderium naturale* sont, en effet, intimement liés : accepter les uns, c'est condamner l'autre et inversement. Or, s'il est vrai que le moyen âge n'a pas accepté les premiers, — au sens moderne, — il est clair aussi par ailleurs qu'il a unanimement admis le second. L'exégèse que le P. de L. donne à cet égard des textes de saint Thomas (p. 118-120, 129-138, et surtout 431-480) est aussi lumineuse que concluante : la nature humaine tend, de soi, nécessairement vers Dieu, c'est-à-dire vers la fin surnaturelle. C'est l'interprétation à peu près générale aujourd'hui des historiens de la pensée thomiste, mais dégagée des subtilités inutiles dont souvent ils l'encombrent.

Un autre problème connexe, — et qui eût gagné, pensons-nous, à être traité concurremment avec la « pure nature » et le « désir naturel », — est celui de l'impeccabilité des anges *in puris naturalibus*. Ici encore l'exégèse des textes de saint Thomas est parfaite, notamment celle de *Summa theol.* I[a], q. 63, a. 1. Il est clair que Thomas a toujours enseigné, avec toute la tradition antérieure, que l'ange, impeccable par rapport aux biens intrinsèquement naturels qui se présentent à lui, est nécessairement peccable, — en tant qu'esprit fini, — par rapport à sa fin qui en toute hypothèse est Dieu même, c'est-à-dire le surnaturel. Pour ce qui est de la tradition antérieure, le P. de L. s'attache à illustrer le parallélisme patristique entre *natura* et *imago et similitudo Dei*. Il s'arrête un peu à saint Anselme et à saint Bernard, dont certaines formules sont éloquentes, puis plus longuement aux incidences de l'introduction d'Aristote et de la doctrine des « intelligences séparées » sur notre problème.

La doctrine traditionnelle et thomiste touchant les natures spirituelles nécessairement orientées vers une fin surnaturelle implique évidemment une conception du *supernaturale* qu'il importe de préciser. C'est ce que le P. de L. entreprend de faire aux p. 325-428 de son livre. La méthode y est plus philologique et l'enquête chez les théologiens moins poussée, mais les résultats sont significatifs. Passons sur les antécédents cosmologiques du terme qui font un peu figure, à nos yeux, de hors-d'œuvre, la théologie ne s'en étant emparée qu'à travers le sens spirituel. Le mot *supernaturalis* apparaît pour la première fois, semble-t-il, au VI[e] siècle dans la traduction latine des lettres d'Isidore de Péluse. Au IX[e]

siècle, Jean Scot Érigène l'introduit dans la terminologie théologique, mais ce n'est qu'avec saint Thomas que son usage se répandra largement. Les sens du mot seront encore variables, mais ils « se ramènent en fin de compte aux deux significations fondamentales... : un sens essentiel, ontologique ; d'autre part un sens modal, actif. Leur gamme va de l'un à l'autre des deux pôles que nous pouvons désigner par les deux mots de miraculeux et transcendant » (p. 401). C'est du mélange subtil de ces deux significations parallèles que va sortir la définition moderne du surnaturel strict, où entrent à la fois les notions de fin, de transcendant et de surajouté. Ce sont les mystiques, Eckhart, Tauler, Ruysbroeck qui, — chose curieuse, — ont freiné pendant quelque temps ce confusionnisme en opposant « surnaturel » à « suressentiel ». Mais la distinction n'eut guère de succès et le mouvement de fusion continua à se développer. Le facteur qui a peut-être contribué le plus à fausser le sens de *supernaturale* est sa rencontre avec le mot *superadditum*, qui finit par envahir la définition même du surnaturel. Les pages que le P. de L. lui consacre (p. 385-394) reproduisent un article dont nous rendons compte par ailleurs (*Bull.* V, nº 810). Rappelons simplement que pour l'ancienne tradition, et pour saint Thomas en particulier, ce serait un non-sens que d'appeler la fin surnaturelle *superaddita*, ce mot étant réservé à « l'ensemble des moyens destinés à procurer cette fin » (p. 393).

Ce compte rendu trop long est loin de laisser soupçonner toutes les richesses du livre du P. de L. Il n'en souligne pas non plus les inévitables lacunes ni les quelques points qui nous paraissent plus faibles. En terminant, il nous faut cependant intenter au P. de L. un petit procès de tendance. Son amour bienveillant de la tradition le pousse, nous semble-t-il, à harmoniser à l'excès. Il mesure parfaitement la distance qui sépare saint Augustin de saint Thomas et l'aristotélisme de l'augustinisme. Mais son sens de la relativité des formules et des concepts lui fait arrondir quelquefois les angles de la pensée. C'est ainsi qu'il nous paraît exagérer l'accord doctrinal entre saint Augustin et saint Thomas (voir par ex. p. 182), notamment pour ce qui est des idées de nature et de grâce. Au reste, même à l'intérieur de la doctrine augustinienne et tout en faisant la part de l'évolution, le P. de L. ne voit guère d'opposition entre les premiers enseignements et ceux de la période antipélagienne. S'il est vrai que ces derniers ne sont pas exclusivement infra-lapsaires, ils n'échappent cependant sur bien des points, croyons-nous, à l'interprétation janséniste que grâce aux inconséquences qui font partie du génie augustinien. L'incompréhension de Baïus et de Jansénius est assurément profonde et déterminée par leur manque de sens historique ainsi que par toutes les autres raisons décrites par le P. de L. Peut-être y devrait-on ajouter, en s'inspirant de l'ensemble de ces raisons, qu'ils utilisent pour *combattre* l'hypothèse de la pure nature une terminologie qui *ignorait* cette hypothèse. Vue sous cet angle, leur transposition de l'augustinisme théologique entache moins leur renom intellectuel et peut offrir quelque analogie avec la transposition que les grands scolastiques ont imposée à Aristote.

Pour ce qui est précisément de cette dernière transposition, le P. de L. estime avec raison que saint Thomas « ne réussit pas toujours à fondre les éléments reçus de deux traditions diverses en une parfaite unité » (p. 435). Il ne cache pas l'interférence des deux courants augustinien et aristotélicien dans la doctrine de la nature et du désir naturel (par ex. p. 434-435). Mais il nous semble qu'il eût dû marquer davantage, dans l'exégèse du texte, les antinomies qui résultent de cette dualité d'inspiration. Ainsi, notamment, le *desiderium naturale cognoscendi causam* d'Aristote, et le célèbre principe aristotélicien *desiderium naturae non potest esse inane* (surtout si on traduit, à bon droit d'ailleurs, les quatre derniers mots par : « destiné réellement à être un jour apaisé » [p. 469]),

subissent l'un et l'autre une transposition augustinisante que les exégètes de saint Thomas auraient grand avantage à mieux discerner. Le P. de L. les y aidera-t-il en développant quelque peu ses *Notes historiques* ? M. C.

725. J. DE BLIC S. J. *Peccabilité du pur esprit et surnaturel.* — Mélanges Science relig. 3 (1946) 162.

Contre le P. H. DE LUBAC, *Surnaturel* (voir *Bull.* V, n° 724) le P. de B. maintient sa position prise au sujet de la peccabilité de l'ange (cf. *Bull.* V, n° 215) et annonce une étude sur le fond même de l'ouvrage. O. L.

726. J. DE BLIC S. J. *Quelques vieux textes sur la notion d'ordre surnaturel.* — Mélanges Sciences relig. 3 (1946) 359-362.

On sait que pour le P. H. de Lubac (voir *Bull.* V, n° 724) la distinction entre les deux « ordres », naturel et surnaturel, ou en d'autres termes l'hypothèse théologique de la « pure nature » ne se rencontre pas au moyen âge. Dans son livre, le P. de Lubac s'attachait spécialement à réfuter les déclarations en sens contraire formulées par le P. de B. dans une étude sur la peccabilité des anges (voir *Bull.* V, n° 215). C'est pour défendre ses positions antérieures que celui-ci cite et commente à nouveau aujourd'hui quelques textes de Durand de Saint-Pourçain, de Capréolus et de Cajetan. Il est question dans ces textes de l'impeccabilité de l'ange « en régime de pure loi de nature » (p. 361). Nous avouons ne pas comprendre en quoi la thèse du P. de Lubac, qui connaît et commente également ces textes, — sauf un, — serait battue en brèche par cette formule. Ou plutôt nous craignons de trop bien comprendre. Pour le P. de B. en effet le « régime de pure loi de nature » est synonyme, semble-t-il, de « régime de fin purement naturelle » et dès lors d'« ordre de pure nature ». Pour le P. de Lubac ce sont là, — et son contradicteur paraît ne pas s'en être aperçu, — des concepts très différents. Tout son livre tend précisément à prouver que d'après les anciens (jusqu'au XVIe siècle) la *fin* de l'être spirituel, — au contraire de ses *moyens*, — est nécessairement surnaturelle. Or il est de fait que dans aucun des textes allégués par le P. de B. il n'est question d'une *fin* naturelle. Il n'est donc pas davantage question d'« ordre » naturel. Le moins qu'on puisse dire est que l'argumentation du P. de B. porte à faux. M. C.

727. P. LUNDBERG. *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis, 10). — Uppsala, Lundequist, 1942 ; in 8, 246 p. Kr. 14.

Étude bien documentée, mais un peu chaotique, sur les différents thèmes pris comme types du baptême dans les anciennes liturgies ; pour l'Occident, la liturgie romaine (Gélasien et Grégorien), la liturgie gallicane (*Missale Gothicum, Gallicanum vetus* et Missel de Bobbio), la liturgie mozarabe (*Liber ordinum*) et la liturgie ambrosienne (*Manuale Ambrosianum* de M. MAGISTRETTI). L'étude comparée des sources avait déjà été faite par H. SCHEIDT, *Die Taufwasserweihegebete im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht*, Münster, 1935. Cette typologie trouve d'ailleurs son point de départ dans le Nouveau Testament pour deux de ces types : le passage de la mer Rouge (*I Cor.* 10, 1) et le déluge (*I Petr.* 3, 20). Mais il en est d'autres, tel l'exemple de la prière d'Élie, dont l'origine est plus obscure. Ils apparaissent comme des exemples de délivrance du royaume de la mort. En s'attachant aux trois types les plus communs, — le déluge, la traversée de la mer Rouge et le passage du Jourdain, — M. L

découvre une conception du baptême suivant laquelle les eaux du baptême représentent la mer de la mort et le royaume de la mort dans lequel descendait le baptisé. Mais dans ce fleuve de mort se trouve la croix et, de ce fait, les fidèles peuvent être sauvés par le baptême. Le Christ, par sa descente aux enfers, a révélé sa puissance sur les forces démoniaques et il conduit les fidèles hors du royaume de la mort. Ce monde d'idée forme une partie essentielle de la conception du baptême chrétien. Il y a une grande part de vérité dans tout cela et M. L. a raison de défendre l'unité de conception du baptême chrétien contre R. Reitzenstein. Mais il y a, me semble-t-il, quelque exagération à ramener toute la typologie du baptême à une idée unique : la délivrance du royaume de la mort. Je ne crois pas que le paradigme d'Élie soit choisi, précisément du point de vue de la délivrance d'Israël, comme symbole de la rupture avec le paganisme. C'est bien Élie le suppliant qui est mis en scène, mais avant tout pour faire descendre le feu du ciel et, quoi qu'en dise M. L., c'est bien la sanctification des eaux qui est visée en premier lieu. Le livre de M. L. n'en est pas moins suggestif. B. B.

728. Y. de Montcheuil. *Mélanges théologiques* (Théologie, 9). — Paris, F. Aubier, 1946 ; in 8, 367 p. Fr. 315.

Deux chapitres de ce volume sont à signaler. P. 71-82 : *La raison de la permanence du Christ sous les espèces eucharistiques d'après S. Bonaventure et S. Thomas* ; p. 93-112 : *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de S. Augustin.* Ils reproduisent deux articles publiés naguère et recensés dans ce *Bull.* IV, n° 1399 et II, n° 312. H. B.

729. A. Dufourcq. *Comment s'éveilla la foi à l'Immaculée-Conception et à l'Assomption aux Ve et VIe siècles* (Études de science religieuse, 4). — Paris, Éditions franciscaines, 1946 ; in 8, 45 p. Fr. 80.

Cet opuscule est digne d'attention. Il étudie d'abord la position doctrinale de S. Augustin. La constatation est franche : non seulement S. Augustin n'a pas professé l'immaculée conception, mais il l'a, à son grand regret, écartée. Conclusions qui rejoignent celles de notre article publié dans *Rech. Théol. anc. méd.* 4 (1932) 361-370. La suite de l'enquête vise en ordre principal S. Maxime de Turin. Celui-ci aurait considéré S. Jean-Baptiste comme exempt de la tache originelle ; par voie de conséquence « le saint évêque n'a pas cru pouvoir refuser à la Vierge-mère ce qu'il accordait au Précurseur » (p. 23). On ne se rangera pas facilement à ces hypothèses. En effet, si Maxime insiste sur le fait que la sanctification du Précurseur a précédé la circoncision, c'est que l'Écriture l'affirme, mais elle en donne aussitôt la raison : il fut sanctifié dès le sein de sa mère à l'arrivée de Marie. Cela n'implique pas, mais exclut la conception immaculée. Quant aux témoignages de Maxime relatifs à la Vierge, M. D. en avoue lui-même l'insuffisance : « On inclinera à penser... qu'il a parfois insinué » (p. 23).

D'autres considérations sont tirées des *acta martyrum*, notamment ceux de saint André, où la *terra immaculata* est comparée à la *virgo immaculata*. La comparaison remonte à Irénée, où elle signifie la virginité de Marie. M. D. voudrait que le mot *immaculata* ajoute à cela l'idée de l'exemption originelle. C'est indémontrable et improbable. Notons dans S. Justin l'idée qu'Ève était « vierge et immaculée (ἄφθορος) », c.-à-d. inviolée. Les documents que cite l'auteur à la fin de son article montrent bien le besoin de la conscience chrétienne que l'âme de

Marie ait toujours été pure et c'est avec raison qu'il rapproche (p. 35-37) ce sentiment de celui qui a fait naître la foi en son assomption. B. C.

730. A. MASNOVO. *S. Agostino e S. Tommaso.* Concordanze e sviluppi. — Milano, Vita e Pensiero, 1942 ; in 12, VII-178 p.

En ce qui regarde la théologie d'Augustin, ce recueil d'articles et de discours reproduit (p. 108-127) *L'ascesa a Dio in Sant' Agostino*, déjà recensé dans ce *Bulletin* I, nº 982, et un discours sur *S. Agostino o S. Tommaso* prononcé en 1940 à Chieti. Mgr M. relève deux contacts importants entre Augustin et Thomas : sur les impuissances de la philosophie dans la recherche du vrai, sur la preuve de Dieu partant du devenir des choses créées pour conclure à la nécessité du Dieu immuable. B. C.

731. L. REY ALTUNA *¿ Qué es lo bello ?* Introducción a la estética de San Agustín. — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto « Luis Vives » de filosofía, 1945 ; in 8, 199 p.

732. . MERTENS. *Das Verhältnis des Schönen zum Guten in den Augustinische Frühschriften.* Inaugural-Dissertation. Teildruck. — Speyer a. Rh., Pilger-Druckerei, 1940 ; in 8, 40 p.

Encore qu'essentiellement philosophique, le problème du beau s'insère chez S. Augustin dans la théologie. M. R. A. étudie avec beaucoup de finesse et de goût les principes généraux de l'esthétique augustinienne. La définition du beau la plus complète qu'Augustin ait donnée (*De ord.* 2, 15, 42) réunit « forme », « ordre » et « nombre ». Le beau comporte donc chez l'homme un élément moral et en Dieu seul s'en vérifiera absolument la réalité. Augustin voit dans le beau un transcendantal et insiste sur la valeur de beauté de l'ordre. Les chapitres où ce point est traité par M. R. A. sont les meilleurs de son excellent volume.

La dissertation de Mlle M. n'est qu'un fragment de l'ouvrage qu'elle espère publier bientôt. Sa thèse est parente de celle de M. R. A. : le beau, solidaire du bien. Nous n'avons ici qu'un prologue et deux chapitres d'introduction : sur l'unité et sur l'ordre. Ce dernier sujet est capital. Exposé sérieux, très philosophique. B. C.

733. A. F. N. LEKKERKERKER. *Römer 7 und Römer 9 bei Augustin.* — Amsterdam, H. J. Paris, 1942 ; in 8, XIX-147 p. Fl. 3.25.

Le problème qu'étudie M. L. a maintes fois été examiné. Tant le passage dramatique où S. Paul décrit le conflit des deux lois dans le cœur de l'homme (*Rom.* 7) que ses déclarations sur le mystère de la prédestination (*Rom.* 9) ont été compris par S. Augustin successivement dans deux sens opposés. M. L. analyse ces volte-face, à la faveur desquelles il donne ses propres vues. Dans *Rom.* 7 S. Paul ne parle pas de son expérience propre, mais il s'agit bien des combats de l'âme *sub gratia*. Dans *Rom.* 9 les *Quaestiones ad Simplicianum* (397) ne marquent pas seulement la victoire de l'insondable volonté de Dieu, mais sont seules à le marquer aussi fort : Augustin n'a pas su se maintenir à cette hauteur. M. L. discerne sous ces problèmes celui de la foi. Tout dans ce sérieux volume n'est pas indiscutable, mais, très bien documenté, il est de très claire et méthodique écriture. M. L. a esquissé, pour les deux passages, l'histoire pré-augustinienne de leur exégèse. B. C.

734. C. Boyer S. J. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin.* 2e édition. — Paris, G. Beauchesme, 1941 ; in 8, 310 p.

Voici reparaître la substantielle étude du P. B., dont la première édition date de 1924. Sur la philosophie de S. Augustin on a beaucoup écrit depuis, et le P. B. fut toujours attentif à s'en informer et à dire son avis sur les problèmes essentiels. Il n'a pas jugé utile d'intégrer dans son nouveau volume ces discussions. Il se borne à exposer sommairement dans sa préface les positions de J. Hessen, de E. Gilson et de M. Blondel, sans s'attarder à les discuter. On ne perçoit pas dans le livre, pas même dans ses notes, un écho de ces divergences. L'auteur avait médité son sujet avant d'en parler. Il a jugé plus sage de ne pas altérer — réserve faite de menues mises au point — une exposition à laquelle son esprit est resté fidèle. B. C.

735. G. Vranken. *Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus.* — Roma, Herder, 1943 ; in 8, 88 p.

Exposé assez scolaire mais intéressant. L'auteur détaille d'abord la doctrine du *De libero arbitrio*, où la défense de la liberté humaine est très poussée. Conclusion : pas de prédétermination. Dans un second chapitre est rapidement analysé de *De correptione et gratia*, en particulier l'*auxilium quo*. La conclusion étant (p. 65) que cet *auxilium* donne le vouloir lui-même et l'acte bon, y a-t-il encore place pour une *gratia mere sufficiens* ? Ne faudrait-il pas un *auxilium sine quo non* ? Réponse : On ne doit pas identifier *auxilium quo* avec *gratia efficax*, et l'auteur en arrive à la solution qu'il a déjà annoncée dans son premier chapitre et qui n'est autre que la *scientia media*.

Le dernier chapitre est une très bonne revendication d'une *gratia elevans actualis* chez Augustin.

M. V. a raison quand il refuse de faire entrer la pensée augustinienne dans le moule thomiste. Pourquoi tomber alors dans l'erreur contraire, en l'enserrant dans le moule moliniste ? B. C.

736. J. Zameza S. J. *La conversión del mundo infiel en la concepción del « totus Christus » de San Agustín* (Biblioteca misional del Seminario de misiones, 2). — Burgos, Seminario de misiones, 1942 ; in 12, 97 p. Pes. 4.

Des concepts augustiniens du *totus Christus*, de l'*Ecclesia tota* et de la *plenitudo gentium* dérive toute la théologie missionnaire de l'évêque d'Hippone. Avant de s'achever par la prière d'Augustin pour le monde infidèle, l'opuscule célèbre le triomphe du Christ par la *plenitudo gentium*. Ceci, malheureusement, n'empêche pas Augustin d'être assez pessimiste sur les fruits de la rédemption. B. C.

737. G. Nicotra. *Dottrina sacramentaria ed ecclesiologia presso i Donatisti.* — Scuola cattolica 70 (1942) 141-147, 227-236, 303-314.

D'après l'opinion commune les Donatistes exigeaient, pour la validité des sacrements, non seulement la foi du ministre, mais encore sa bonté morale. M. N. veut reviser cette opinion en s'appuyant surtout sur Optat de Milève, *De schism. Don.*, qui rapporte la doctrine de Parménien sur les *dotes ecclesiae*. Les Donatistes ne feraient en somme que continuer la doctrine de Cyprien (voir *Bull.* V, n° 588). A propos d'Optat, *De schism. Don.* I, 10, M. N. propose une correction

du texte : au lieu de *annulum quo legitur fons esse signatus*, lire : *angelum*. Correction on ne peut plus malheureuse. Elle est d'abord sans fondement dans la tradition manuscrite. Puis Optat n'aurait pas écrit *angelo quo*, mais *angelo a quo*. Enfin le *legitur* indique qu'il s'agit d'une citation ou d'une allusion scripturaire. Je n'en vois pas d'autre que *Cant.* 4, 22 et je ne crois pas qu'il y ait d'autre *fons signatus* dans la Bible. On ne voit pas ce qu'un ange viendrait faire là, mais on comprend très bien ce que vient faire l'anneau qui est associé à l'idée de sceller. L'*annulus* est identique au *sigillum* dont il est question II, 8, et qui est identifié avec le symbole baptismal. B. B.

738. I. MORELLI. *De S. Paulini Nolani doctrina christologica* (Pontificia Facultas Theologica Neapolitana apud Maius Seminarium). — Neapoli, Typogr. « Forense », 1945 ; in 8, 83 p. L. 130.

Paulin n'est pas un théologien et il ne faut pas s'attendre à trouver chez lui des aperçus nouveaux sur la christologie. Mais c'est un évêque orthodoxe, et on peut relever dans ses œuvres l'expression de la foi de l'Église, expression qui, la plupart du temps, ne dépasse guère la lettre de l'Écriture. M. M. a eu le mérite de colliger les textes et de les mettre en ordre. Il ne pouvait pas faire mieux. Mais il se fait quelque illusion s'il croit avoir montré en Paulin « theologum nos edocentem omnes christologicae doctrinae adspectus ». B. B.

739. L. BIELER. *Codices Patriciani Latini. A Descriptive Catalogue of Latin Manuscripts Relating to St. Patrick.* — Dublin, Institute for Advanced Studies, 1942 ; in 8, XVII-72 p.

740. L. BIELER. *Codices Patriciani Latini. Addenda et corrigenda.* — Analecta Bollandiana 63 (1945) 242-256.

Ce relevé concerne non seulement les *Vitae*, mais aussi les écrits attribués à saint Patrice. Il s'accompagne d'abondantes indications bibliographiques et littéraires. Aux 74 manuscrits du catalogue (se rapportant à 32 pièces), les *Addenda* ajoutent surtout des précisions touchant les *Vitae*. M. B. y met largement à contribution les notes érudites que lui a généreusement communiquées le P. P. Grosjean S. J. M. C.

741. P. GROSJEAN S. J. *Notes d'hagiographie celtique.* — Analecta Bollandiana 63 (1945) 65-130 (suite).

De ces *Notes* fort intéressantes nous ne retiendrons ici que le nº 10 (p. 100-111) : *Quand fut composée la confession de saint Patrice ?* Le P. G. analyse avec soin l'*Epistola* au sujet de Coreticus, la *Confessio*, — qui en réalité est aussi une lettre « adressée au peuple, au clergé et aux évêques de Grande-Bretagne, particulièrement à ceux du territoire gouverné par Coreticus » (p. 106), — et l'hymne *Audite omnes* de Secundinus. Il conclut : « L'*Épître*, la *Confession* et l'hymne de saint Secundinus sont de même date. Toutes trois ont été écrites à la suite du raid de Coreticus, d'abord l'*Épître*, ensuite les deux autres pièces. Elles se placent entre 439, date de l'arrivée de Secundinus en Irlande, et 447, date de sa mort, et plus probablement à la fin qu'au début de cette période » (p. 111). Le P.G. appelle de ses vœux une nouvelle édition des œuvres de saint Patrice. Puisse-t-il lui-même l'entreprendre ! M. C.

742. E. GILSON. *La philosophie au moyen âge, des origines patristiques à la fin du XIVe siècle.* Deuxième édition revue et augmentée (Bibliothèque historique). — Paris, Payot, 1944 ; in 8, 782 p. Fr. 225. VIe s.

Cette deuxième édition ne rappelle que de très loin les deux petits volumes de 1922. Elle n'est pas à proprement parler un manuel, construit d'après un plan didactique et documentairement complet. M. G. a estimé en effet que les manuels d'UEBERWEG-GEYER (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, 274-275) et de M. DE WULF (*Histoire de la philosophie médiévale*) suffisent pour l'instant à cet égard. Il aurait pu leur adjoindre la *Geschichte der christlichen Philosophie* publiée, en 1937, sous son propre nom en collaboration avec le P. Ph. BÖHNER (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 9, 1937, 322-323 et 10, 1938, 198-199). Ce manuel, — passé sous silence pour je ne sais trop quelle raison,— ressemble d'ailleurs beaucoup, tant par l'inspiration générale que par le contenu à la « deuxième édition » française. Pour celle-ci cependant, M. G. a choisi un genre d'exposition à la fois plus synthétique et, si je puis m'exprimer ainsi, plus tentaculaire. Il veut en effet que le lecteur ait constamment devant les yeux d'une part les quelques grands problèmes qui dominent la réflexion médiévale, — science et foi, ontologie de l'être et de l'idée, — d'autre part le complexe chrétien et les éléments de culture générale qui ont fait éclore, orienté ou stimulé telles formes de pensée. Ces formes sont beaucoup plus variées et personnelles, voire indépendantes, qu'on ne se plaît généralement à le reconnaître. Toute la gamme des préoccupations et des attitudes compatibles avec un sain objectivisme s'y étale, depuis le fidéisme anti-intellectualiste jusqu'au rationalisme inconscient, depuis le biblisme le plus exclusif jusqu'au culte déclaré des sources profanes, depuis le jeu dialectique pur jusqu'à la curiosité scientifique et métaphysique la plus passionnée, depuis la fidélité unilatérale aux doctrines d'une école jusqu'à l'éclectisme le plus vaste et parfois le plus original. C'est dire que M. G. a moins voulu tracer l'histoire des philosophes ou même des problèmes et solutions philosophiques que l'image de l'évolution et de la complexité de la pensée médiévale. A cet égard, notre *Bulletin* se doit d'en signaler les traits les plus remarquables.

Passons sur l'introduction et les deux chapitres préliminaires, où M. G. rappelle très opportunément les bases néotestamentaires et patristiques de la philosophie du moyen âge et de ses courants néoplatonicien, augustinien, aristotélicien. On aboutit ainsi, chez les Grecs, au Pseudo-Denys, à Maxime le Confesseur et à Jean Damascène ; chez les Occidentaux, à Boèce, dont M. G. montre bien l'influence profonde et multiple (p. 138-151 et *passim*). Si l'on y ajoute les chefs-d'œuvre de la culture latine, dont la transmission est étudiée au ch. III (p. 180-200), et les philosophies orientales caractérisées au ch. VI (p. 344-376), on aura un tableau suffisant de l'héritage littéraire et doctrinal où puisaient, chacun d'après ses moyens et ses dispositions, les penseurs médiévaux. Pour que le tableau fût complet cependant, M. G. aurait dû accorder, croyons-nous, une place plus importante aux florilèges, compilations et gloses de tout genre qui ont filtré, à l'usage de nos pères, l'œuvre et les doctrines de l'antiquité, notamment de saint Augustin, un peu à la manière dont les Arabes filtreront à leur usage Aristote.

Passons également sur les nombreuses pages de complément, où sont évoqués, à mesure qu'on avance, les cadres culturels, sociaux et politiques à la faveur desquels se développe la pensée médiévale. A cet égard, M. G. s'étend avec complaisance sur l'« exil des Belles-Lettres » au XIIIe et sur leur « retour » au XVe siècle (p. 400-412, 720-753). Chose curieuse, dans ces esquisses, où Pétrarque occupe une place de choix, Dante paraît un peu négligé.

Sur ce fond de traditions reçues et d'éléments culturels variables, M. G. déroule

selon l'ordre des siècles le film prestigieux des efforts proprement philosophiques. Il les rencontre non seulement dans les écrits spécialisés et techniques, mais encore dans les traités de grammaire, de rhétorique et de science expérimentale, dans les ouvrages d'histoire et de politique, dans les poèmes et, avec prédilection, dans les écrits mystiques. La plupart des noms que les recherches des médiévistes ont mis en vedette apparaissent, accompagnés d'une bibliographie sommaire qui n'est malheureusement pas toujours au fait des dernières publications et dont l'éclectisme est parfois déroutant. Tous les personnages étudiés prennent figure de chaînons dont l'importance organique n'est pas uniquement une question d'influence. Transmettre et filtrer des documents, répéter ou résumer une doctrine, choisir ou travestir une formule, rester un isolé, est souvent aussi symptomatique et aussi lourd de conséquences que lancer une idée ou construire un système. Les courants naissent, se précisent et s'étiolent petit à petit. Ils se combinent entre eux ou s'assimilent des éléments étrangers. Vus du dehors, ils se ramènent à quelques types, — augustinisme, néoplatonisme, aristotélisme, averroïsme, thomisme, etc., — mais considérés de l'intérieur ils offrent une grande variété de nuances. M. G. aime à suivre celles-ci à la trace, en petites explorations parallèles. Ainsi pour le XIIIe siècle : *De Guillaume d'Auvergne à Henri de Gand* ; *D'Alexandre de Halès à Raymond Lulle* ; *De Robert Grossetête à Jean Peckham* ; *D'Albert le Grand à Dietrich de Freiberg* ; *De Thomas d'Aquin à Gilles de Rome* ; *Du péripatétisme à l'averroïsme*. Cela ne veut pas dire que les noms les plus marquants soient noyés dans la masse ni que la pensée individuelle d'un chacun soit alignée sur celle du groupe. Au contraire, M. G. consacre aux principaux représentants de la pensée médiévale, — Jean Scot Érigène, Anselme, Abélard, Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Ockham, — ainsi qu'à ses ouvriers plus obscurs des notices indépendantes, souvent neuves et toujours suggestives. Peut-être le moment que chacun d'eux représente dans la marche de la pensée est-il trop considéré en bloc ou dans son terme, sans égard à l'évolution individuelle. D'autre part, la méthode d'exposition profite singulièrement à l'éclairage de ces petits tableaux et l'inconvénient pratique qu'elle offre se corrige par le recours à la table détaillée des noms.

M. G. a pris soin de dresser lui-même, du point de vue de l'histoire générale de la philosophie, le bilan du XIIe, du XIIIe et du XIVe siècle ainsi que le « bilan de la pensée médiévale » dans son ensemble. Au XIIe siècle se constitue en quelque sorte, après une longue incubation, l'augustinisme technique, avec des ouvertures, — grâce en partie à Boèce, — sur l'aristotélisme qui s'annonce. Au XIIIe siècle, Aristote vient à point nommé révolutionner, — mais non unifier, — le monde de la pensée, mûr désormais pour la métaphysique. Au XIVe, l'édifice qui manque encore d'unité et d'équilibre subit les assauts critiques de l'occamisme, lequel prélude à l'esprit scientifique. Au total, « la philosophie médiévale suppose donc d'abord l'assimilation préalable de la philosophie grecque, mais elle a été autre chose et beaucoup plus que cela. La première œuvre que l'on puisse lui attribuer en propre... est la constitution de la scolastique, dont le thomisme est le type le plus parfait... Le XIIIe siècle qui est l'âge classique de la scolastique ne marque pas le sommet d'une ascension suivie par une descente. Mais à partir des problèmes qu'il pose, et au nom même de ses propres exigences, les philosophes du XIVe siècle vont apporter, avec un sens remarquable de la continuité doctrinale, de nouvelles solutions aux anciens problèmes. C'est ainsi qu'au prix d'un effort ininterrompu de plusieurs siècles et comme emportée par un même élan, la philosophie médiévale allait dépasser Aristote après l'avoir assimilé, et fonder la philosophie moderne » (p. 754-755, 761). M. C.

743. J. San Martin. *La « Prima salus » del Papa Hormisdas (514-523.)* — Revista española Teología 1 (1940-41) 767-812.

Étude historique très bien documentée sur la profession de foi du pape Hormisdas, sur ses antécédents, les luttes qu'elle a suscitées et son triomphe qui marque une victoire, du moins temporaire, du primat de l'Église romaine. La plupart des documents sont empruntés à l'*Avellana*. Aux diverses recensions qui sont contenues dans cette collection, M. S. M. préfère cependant celle de l'*Hispana*, qui dérive directement de l'exemplaire des archives vaticanes. B. B.

744. W. Bark. *Theodoric vs. Boethius, Vindication and Apology.* — American historical Review 49 (1943-44) 410-426.

Que faut-il penser de la condamnation de Boèce ? Théodoric n'était-il qu'un persécuteur de mauvaise foi, ou avait-il de sérieuses raisons pour suspecter le loyalisme de son ministre ? La tradition s'en tient généralement à la première hypothèse, et Boèce lui-même rejette avec énergie la seconde. Mais en s'appuyant d'une part sur les rapports certains de Boèce avec les milieux favorables à l'empereur Justin et à la restauration de l'empire, — Symmaque, Albinus etc., — d'autre part sur l'intervention de Boèce dans la controverse des moines scythes, mise en lumière par V. Schurr (voir *Bull.* III, n° 540), M. B. estime devoir conclure que Boèce était un partisan actif du changement de régime. Il montre, en effet, que la controverse autour du schisme d'Acace avait un caractère politique autant que théologique et tendait, par la réconciliation entre le pape et l'empereur, à la restauration de l'empire. Au reste, Théodoric, qui était connu comme un prince sage et modéré, a dû être fort affecté de l'attitude du ministre-philosophe.

L'interprétation des faits, telle que M. B. la présente nous paraît légitime dans l'ensemble, et nous avons exprimé une opinion analogue dans une étude sur Boèce que M. B. semble ignorer (voir *Bull.* IV, n° 504). Peut-être néglige-t-il trop certains éléments du problème, comme l'inimitié des gens du palais contre Boèce, et aussi, — jusqu'à un certain point, — l'animosité des ariens d'Orient et d'Occident. M. C.

745. E. T. Silk. *Notes on Two Neglected Manuscripts of Boethius' « Consolatio Philosophiae ».* — Transactions and Proceedings of the American Philol. Assoc. 70 (1939) 352-356.

M. S. signale un manuscrit inconnu de la *Consolatio* : *Naples Naz. IV. G. 68*, du IXe siècle. Il examine également certaines particularités de *Florence Laurent. 78. 19*, peu estimé par G. Weinberger (*A. M. S. Boethii Philosophiae Consolationis libri quinque*, Vindobonae, 1934 ; voir *Rech. Théol. anc. méd.* 7, 1935, p. 419-420). L'un et l'autre manuscrits ont une certaine importance pour l'établissement du texte. M. C.

746. D. S. Robertson. *Boethius, Philos. Consol. 2. 1 (About Fortune).* — Classical Review 59 (1945) 12.

Propose de lire : *quid est aliud fuga* (et non *fugax*) *eius quam futurae quoddam calamitatis indicium ?* M. C.

747. J. M. Lungkofler. *Die Vorstufen zu den höheren Weihen nach dem Liber pontificalis.* — Zeitschr. kathol. Theol. 66 (1942) 1-19.

A quelles écoles recevait-on l'enseignement préparatoire aux ordres sacrés et par quels degrés successifs accédait-on au diaconat et à la prêtrise d'après le *Liber pontificalis* ? Il faut distinguer trois parties dans ce recueil : la première, qui date de 530 environ, est tendancieuse et sans valeur historique ; la seconde, jusqu'à Étienne V, est digne de foi. La troisième n'entre pas en ligne de compte pour cette étude. M. L. distingue quatre espèces d'enseignement : l'enseignement privé dans la famille, les écoles monastiques, la *schola cantorum* et l'école du Latran. Quant aux degrés qui mènent à la prêtrise ou à l'épiscopat, il y a une flagrante contradiction entre les données du *Liber pontificalis* et celles des documents authentiques jusqu'au VIe siècle. Ce n'est qu'après cette époque que nous pouvons nous fier à son témoignage. Il n'est plus question de portier, ni de lecteur, ni d'exorciste. La cléricature, dans laquelle on entre par la tonsure, a pris la place des ordres inférieurs. Les notaires, défenseurs etc. sont des degrés préparatoires, mais à condition qu'on soit clerc (tonsuré) ou sous-diacre. Le sous-diaconat devient de plus en plus fréquent comme préparation. Comme degré préparatoire à l'épiscopat, on trouve tout aussi bien le diaconat que la prêtrise. Le diacre élu était directement sacré évêque. Ce n'est qu'au Xe siècle que la discipline actuelle s'est introduite, sous l'influence impériale et clunisienne. B. B.

748. W. C. BARK. *John Maxentius and the Collectio Palatina.* — Harvard theolog. Review 36 (1943) 93-107.

M. B. est d'accord avec E. Schwartz quant à l'identification de Jean de Tomi, nommé dans la *Palatina*, avec Jean Maxence, mais est d'un autre avis au sujet de l'origine de la collection. D'après Schwartz, elle aurait vu le jour au temps de Justinien et le rédacteur s'intéresserait surtout aux luttes anti-origénistes et anti-nestoriennes qui se déroulèrent autour de l'affaire des Trois Chapitres. D'après M. B. ce n'est pas l'origénisme qui est visé, mais Rufin, le vulgarisateur en Occident des doctrines pélagiennes de Théodore de Mopsueste. La collection daterait de la période qui précéda immédiatement l'affaire des Trois Chapitres. Les deux pièces qui ouvrent la collection semblent bien en effet être dirigées contre Rufin plus que contre les origénistes en général. B. B.

749. G. BARDY. *Cassiodore et la fin du monde ancien.* — Année théologique 6 (1945) 383-425.

Récit fort attachant de la vie et de l'œuvre de Cassiodore. Œuvre politique, œuvre monastique, œuvre littéraire, tout cela est replacé dans son cadre et illustré de textes suggestifs. Mais le tableau reste assez général et bien des précisions pourraient y être apportées. M. B. néglige un peu la littérature spéciale des dernières années sur Cassiodore, telles les études de A. van de Vyver (voir *Bull.* I, n° 1010 ; V, n° 750), de P. Courcelle (voir *Bull.* IV, n° 525 ; V, n° 751), de H. Thiele (voir *Bull.* IV, n° 524), de H. Gomoll (voir *Bull.* IV, n° 526), de A. Souter (voir *Bull.* IV, n° 527). M. C.

750. A. VAN DE VYVER. *Les « Institutiones » de Cassiodore et sa fondation à Vivarium.* — Revue bénédictine 53 (1941) 59-88.

Après E. K. Rand (voir *Bull.* III, n° 1036) et d'autres, M. v. d. V., un des meilleurs connaisseurs de Cassiodore, s'attaque au problème aride de la tradition textuelle des *Institutiones*. Une patiente analyse du texte le fait retoucher à son tour et préciser davantage la classification des manuscrits adoptée par R. A. B. Mynors (voir *Bull.* III, n° 361) : la tradition ΦΔ (sans les interpolations) doit être

considérée comme antérieure à la tradition Ω, qui est un remaniement authentique de la première ; les interpolations de Φ datent de la fin du VIe ou du début du VIIe siècle ; celles de Δ datent au moins de l'époque précarolingienne.

La troisième partie de l'article confirme deux points importants de l'étude antérieure de M. v. d. V. sur *Cassiodore et son oeuvre* (voir *Bull.* I, n° 1010) : les monastères du Vivarium n'ont été fondés qu'après 553 et Cassiodore lui-même ne se fit jamais moine. M. C.

751. P. Courcelle. *Histoire d'un brouillon cassiodorien.* — Revue Études anciennes 44 (1942) 65-86.

Étude du plus haut intérêt pour l'histoire de la composition des *Institutiones* de Cassiodore. M. C. estime que si le groupe Ω représente la première version officielle des *Institutiones*, les deux remaniements Φ et Δ (que M. C. place, pour de bonnes raisons, l'un et l'autre au Vivarium, au plus tard au cours du VIIe siècle) supposent un prototype commun antérieur à Ω. Ce prototype, aujourd'hui perdu et que M. C. appelle un « brouillon », a donné naissance d'une part aux deux remaniements susdits, d'autre part à une première revision authentique que revise à son tour le texte Ω. L'examen de ces différentes recensions fait saisir sur le vif les efforts et les progrès de Cassiodore dans la recherche et l'identification des documents, ainsi que la continuité et la richesse intellectuelles du Vivarium après la disparition de son fondateur. On le voit, la solution de M. C. se rapproche sensiblement, pour l'essentiel, de celle de M. A. van de Vyver (voir *Bull.* V, n° 750), publiée presque en même temps, et lui apporte sans doute sa forme définitive. M. C.

752. M. Grappi. *Il culto delle reliquie al VI secolo.* — Rivista liturgica 26 (1939) 206-210, 227-232, 249-252 ; 27 (1940) 10-14.

L'auteur a recueilli dans les œuvres de Grégoire de Tours tout ce qui a trait au culte des reliques. Il ne s'agit pas seulement des corps des saints : tout ce qui a été en contact avec ces corps devient par le fait même sacré. Il y eut au VIe siècle beaucoup de translations et d'échanges de reliques, mais on ne divisait pas le corps des saints. Cet usage est venu d'Orient. B. B.

753. B. Altaner. *Altlateinische Übersetzungen von Schriften des Athanasios von Alexandreia.* — Byzantinische Zeitschr. 41 (1941) 45-59.

754. G. Bardy. *Sur les anciennes traductions latines de saint Athanase.* — Recherches Science relig. 34 (1947) 239-242.

Dans un manuscrit interpolé des *Institutiones* de Cassiodore on trouve cités une série d'ouvrages de saint Athanase. Comme l'interpolateur ne connaît pas le grec, il n'a pu lire ces traités que dans une traduction latine. Cette traduction doit être antérieure au VIe siècle, car entre cette époque et le IXe siècle, où vécut l'interpolateur, nous ne connaissons personne qui fût capable de faire cette traduction. Il y aurait beaucoup à dire sur ce raisonnement. M. B. le trouve cependant irréfutable ; mais l'examen des sept titres cités l'amène à une tout autre conclusion : aucun ne représente une œuvre certainement authentique d'Athanase. Nous ne savons donc rien de plus sur les traductions latines d'Athanase. B. B.

755. J. Madoz S. I. *La teología de la Trinidad en los Símbolos Toledanos.* — Revista española Teología 4 (1944) 457-477. VIIe s.

Le P. M., à qui l'on doit d'excellentes études sur les symboles des IVe, VIe et XIe conciles de Tolède (voir *Bull.* III, nos 931, 932 et 834), donne ici un aperçu général sur leur contenu trinitaire. Entre les symboles 4, 6, 11 et 16 il y a un développement organique. Dans la doctrine trinitaire, l'influence augustinienne est prépondérante. Le concile de Worms (868) n'est qu'une adaptation du symbole 11. Pour finir, le P. M. montre qu'il n'est pas exact que le symbole 11 ait reçu l'approbation d'Innocent III. Le terme d'*authenticum* que le pape applique à ce symbole veut dire simplement qu'il est rapporté dans les collections canoniques et qu'il a une valeur juridique. B. B.

756. J. F. SAGÜÉS S. I. *La doctrina del Cuerpo mistico en San Isidoro.* — Estudios eclesiásticos 17 (1943) 227-257, 329-360, 517-546.

C'est toute l'ecclésiologie d'Isidore qu'étudie le P. S. Isidore exprime l'unité de l'Église au moyen de différentes images : arche, temple, tabernacle, autel, cité de Dieu, pain, épouse du Christ, corps du Christ. Il insiste surtout sur cette dernière image, mais les autres montrent aussi les fidèles unis au Christ dans un même tout qui est le corps du Christ. Celui-ci apparaît comme le constructeur de l'arche, le fondement et l'habitant du temple, comme fondu avec le peuple dans un même pain, comme fondement de la cité. Il soutient les sept lampes du candélabre, il est l'époux, il est la tête du corps mystique. En tant qu'épouse, l'Église apparaît à la fois comme vierge et comme mère qui nous conçoit comme fils adoptifs de Dieu par l'action du Saint-Esprit. Elle naît sur la croix à la fois comme épouse et comme corps du Christ. Elle adhère au Christ par le baptême et lui est unie par la foi et la charité. Comme corps, elle est un organisme composé de membres à la fois homogènes et hétérogènes par la diversité de leurs fonctions. Ses membres apparaissent comme des pierres vivantes unies par la foi et la charité dans le temple, la cité et l'autel. Elle a aussi une organisation juridique, avec son chef, le pape, et une hiérarchie qui tient les fidèles unis par les liens de l'obéissance. Il n'y a qu'une seule Église, à la fois pérégrinante et triomphante, qui forme une cité proprement céleste bien qu'elle engendre des fils sur terre. Elle n'est pas liée aux puissances terrestres, mais elle a droit à leur protection. L'Esprit-Saint n'est pas appelé expressément âme de l'Église, mais il en exerce les fonctions. Il est comme la chaleur qui coagule la pâte dans la fabrication du pain. C'est lui qui féconde l'épouse du Christ pour qu'elle engendre des fils de Dieu. Il répartit ses dons à chacun pour qu'il puisse remplir son ministère. B. B.

757. J. MADOZ S. I. *Autenticidad de las cartas de San Braulio de Zaragoza.* — Estudios eclesiásticos 17 (1943) 433-485.

Dans un article récent (voir *Bull.* V, no 51), dom M. Alamo, frappé par certaines particularités du manuscrit *Léon Arch. Cap. 22*, édité par le P. M. (voir *Bull.* V, no 50), mettait en doute l'authenticité d'une partie des lettres de Braulio et proposait de considérer leur unique témoin comme un recueil scolaire, partiellement fictif, formé au IXe siècle dans l'entourage d'Alvarus. Cette suggestion a eu le grand mérite d'amener le P. M. à soumettre à un examen approfondi les questions qui pouvaient se poser et à leur apporter une solution définitive.

Le P. M. réfute d'abord les arguments de détail empruntés au contenu des lettres 22, 21 ; puis il montre que le recueil n'offre pas les caractères d'un formulaire scolaire ou fictif et encore moins d'un manuel fabriqué au IXe siècle. Au contraire, les sujets qui y sont traités, les allusions historiques, les situations concrètes qui y sont reflétées nous plongent en plein VIIe siècle. Mais c'est surtout l'étude de la langue et du style qui occupe le P. M. Il compare longuement les

lettres discutées avec les écrits authentiques de Braulio et de ses contemporains d'une part, avec les productions d'Alvarus d'autre part. Le résultat est clair : toutes les pièces du manuscrit de Léon sont authentiques et le manuscrit lui-même, qui est du dernier tiers du IXe siècle, ne fait que copier des sources notablement plus anciennes.

Au reste, le P. M. a pleinement convaincu le regretté dom Alamo lui-même, qui lui annonça dans une lettre l'intention de rétracter ses suggestions. M. C.

758. T. RODAO. *Las fórmulas de fe pontificias en el « Liber diurnus ».* — Comillas. Miscelánea..., t. II (voir *Bull.* V, n° 353) 337-365.

Après une brève introduction sur le *Liber diurnus*, — recueil de formules de chancellerie romaine, — M. R. étudie les sources des professions de foi contenues dans les formules 83-85, en deux parties : la doctrine trinitaire et la doctrine christologique. Le repérage des sources n'était pas bien difficile puisque la plupart sont citées explicitement dans la formule 83 : conciles de Nicée, Constantinople I, Éphèse, Chalcédoine, Constantinople II, tome d'Agathon, concile de Constantinople III. L'étude des sources pourrait être poussée plus loin. On aimerait savoir par exemple, d'où vient la formule : *consubstantialem eundem nobis secundum humanitatem* (form. 85, éd. T. Sickel, p. 107). Je ne vois pas pourquoi M. R. n'a pas tenu compte aussi de la profession de foi d'un évêque (form. 73). B. B.

759. C. ZIMARA. *Zu vorscholastischen Anschauungen über die Eucharistie.* VIIIe s.
Eine Erwiderung. — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 19 (1941) 440-446.

Le P. Z. discute le sens donné incidemment par J. BRINKTRINE (*Das Opfer der Eucharistie*, Paderborn, 1938 ; *Die eucharistische Wandlung, Adduktion oder Reproduktion ?* dans *Theologie und Glaube* 33, 1941, 97 sv.) à quelques textes du haut moyen âge, notamment de Bède le Vénérable et de la *Glossa ordinaria* (qui d'ailleurs dépend de Bède). M. Brinktrine voit l'annonce de la transsubstantiation dans ce passage : *donec... mysterium suae passionis oblato agno in creaturam panis vinique transferret* (Bède, *Hom.* 14). Le P. Z. n'a aucune peine à montrer par le contexte, ainsi que par les passages parallèles des commentaires sur Matthieu et Luc, qu'il s'agit de tout autre chose. Bède, — et après lui la *Glossa*, — veut faire entendre que dans la nouvelle alliance le symbole de la passion du Christ n'est plus l'agneau pascal, mais le pain et le vin, auxquels ce rôle a été « transféré ». M. C.

760. R. HOCHBAUM. *Zum Heliand.* — Jahrbuch des Vereins für nieder- IXe s.
deutsche Sprachforschung (Niederdeutsches Jahrbuch) 60-61 (1934-35) 174-180.

La traduction évangélique en vieux-saxon, appelée *Heliand*, suit vaguement l'ordre des péricopes liturgiques. M. H. y voit, — assez audacieusement, — la preuve que le *congrua modulatione* de la préface doit s'entendre de « l'ordre des temps liturgiques » (*congruis temporibus*). D'autre part, les maladresses du poète dans cette distribution expliquent, d'après M. H., le peu de succès de l'ouvrage et excluent la possibilité de l'attribuer à Haymon d'Halberstadt. L'*Heliand* doit être postérieur à 835, puisque, avant cette date, la fête de Toussaint, qui s'y trouve mentionnée, n'existe pas en Allemagne. M. C.

761. W. KROGMANN. *Die Heimatfrage des Heliand im Lichte des Wortschatzes.* — Wismar, Hinstorff, 1937 ; in 8, 242 p.

762. K. Bischoff. *CR de W. Krogmann, Die Heimatfrage des Heliand* (voir *Bull.* V, nº 761). — Sachsen u. Anhalt 16 (1940) 358-360.

763. R. Jahn. *Noch einmal die Heimatfrage des Heliand.* — Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen 61 (1941) 79-84.

L'étude du vocabulaire de l'*Heliand* suggère à M. K. une origine différente de celle qu'on admet le plus souvent. Il la déplace notablement vers le nord-ouest, c'est-à-dire en Westphalie méridionale, dans la région de la Leine, probablement à Werden.

M. B. et M. J. jugent que la base linguistique de cette thèse est insuffisante et préfèrent l'abbaye de Fulda. M. C.

764. J. Madoz S. J. *El epistolario de Alvaro de Córdoba.* — Ciencias 10 (1945) 1-14.

Portrait littéraire et doctrinal d'Alvarus, inspiré surtout des lettres, dont une nouvelle édition paraît indispensable. Le P. M. s'arrête plus particulièrement à la correspondance avec Jean de Séville et avec Éléazar. Les dernières pages sont consacrées au culte d'Alvarus pour le latin et à ses recherches de style. M. C.

765. J. Zarco Cuevas. *El nuevo códice visigótico de la Academia de la Historia.* — Boletín de la Acad. de la Historia 106 (1935) 389-442.

766. J. García Soriano. *Un códice visigótico del siglo IX.* — Boletín de la Acad. de la Historia 106 (1935) 479-484.

767. J. Madoz S. J. *Autógrafos de Alvaro de Córdoba.* — Estudios eclesiásticos 19 (1945) 519-522.

Les deux premiers articles nous ont été inacessibles jusqu'à présent. Grâce à la note du P. M. nous pouvons en signaler le contenu avec les précisions qu'il y apporte. Il s'agit du manuscrit *Madrid Acad. de la Historia 12. II. I : 3*, du milieu du IXe siècle, originaire de Cordoue et écrit en lettre visigothique. C'est un recueil de textes patristiques, orné de nombreuses notes marginales contemporaines. Une de ces notes porte en tête : *Albarus*. Ce sont évidemment des notes de travail inspirées par les textes mêmes du manuscrit. Elles sont toutes de la même main, c'est-à-dire, sans contestation possible, d'Albarus. Qui est cet Albarus singulièrement érudit et non moins personnel ? Le P. Zarco Cuevas suggère naturellement Alvarus de Cordoue. Le P. M. confirme cette suggestion et en fait un point désormais acquis : non seulement le même genre de notes, écrites de la même main et signées du même nom, se retouve dans *Escorial* § *I. 14*, mais le contenu d'une des notes du manuscrit de Madrid rappelle curieusement un passage des lettres d'Alvarus de Cordoue. M. C.

768. C. C. Coulter. *CR de C. Lutz, Iohannis Scotti Annotationes in Marcianum* (voir *Bull.* IV, nº 654). — American historical Review 46 (1940) 109-111.

769. C. C. Coulter. *The Date of John the Scot's Annotationes in Marcianum.* — Speculum 16 (1941) 487-488.

Dans son édition des *Annotationes* (p. 225-226), Miss C. Lutz appelle l'attention sur deux passages qui pourraient permettre de dater l'œuvre. Après examen, elle estime cependant qu'on ne peut rien en tirer. Nous avons signalé antérieurement que l'interprétation donnée de ces textes par Miss Lutz était inexacte

(voir *Bull.* IV, nº 654). M. C. revient sur nos deux passages. Au premier (éd. Lutz, p. 159), Jean Scot parle de *sicut* (et non *sit ut*) *hodie est* et de *hoc anno* ; au second (*ibid.*, p. 182), de *hodie*. Or il s'agit d'une part d'une année bissextile où le jour ajouté, — c'est-à-dire sans doute le 25 février, — tombe un dimanche ; d'autre part du vingtième jour de la lune qui tombe un lundi 21 août (et non, comme disait Miss Lutz, le 12 septembre). Deux données dont la convergence désigne l'an 859 (et non, semble-t-il, 859-860 comme écrit M. C.). On peut même à notre sens préciser davantage. Comme le premier *hodie* n'affecte que l'année bissextile et non le jour, tandis que le second — *hodie vigesima* (*luna*) *est* — qualifie un jour de cette année, c'est en ce dernier, c'est-à-dire le 21 août 859, que Jean Scot achève son commentaire de l'*Astronomia* de Martianus Capella. Cette date s'accorde parfaitement avec la chronologie relative des œuvres que nous avons proposée (*Jean Scot Érigène*, Louvain, 1933). M. C.

770. K. Schornbaum. *CR de A. Mentz, Drei Homilien aus der Karolingerzeit* (voir *Bull.* V, nº 62). — Theolog. Literaturzeitung 68 (1943) 147-148.

Estime que les différences entre les trois homélies, surtout entre la première d'une part et les deux dernières d'autre part, sont assez notables. Il se demande si, au lieu de les endosser en bloc à un même auteur, — Heiric d'Auxerre, d'après M. Mentz, — il ne vaudrait pas mieux maintenir les attributions anciennes : Heiric pour la première, Haymon pour la seconde (et la troisième). M. C.

771. A. Landgraf. *Zum Begriff der Scholastik.* — Collectanea franciscana 11 (1941) 487-490.

Mgr L. signale quelques textes des commentaires pauliniens attribués à Haymon d'Auxerre, — mais qui sont sans doute de Remi, — où il est question de *scholastice*, c'est-à-dire *philosophice sive dialectice* ou encore *liberaliter disputare*. On y trouve aussi distingué *studium lectionum atque quaestionum.* M. C.

772. M. H. Jellinck. *Bemerkungen zum Notkertext.* — Zeitschrift deutsches Altertum deutsche Literatur 72 (1935) 109-111. xᵉ s.

A propos de l'édition de E. H. Sehrt et T. Starck (voir *Bull.* IV, nº 675). M. J. critique certaines formes orthographiques ainsi que la tendance des éditeurs à trop unifier le langage de Notker. M C.

773. F. Weigle. *Zur Geschichte des Bischofs Rather von Verona. Analekten zur Ausgabe seiner Briefe.* — Deutsches Archiv Geschichte Mittelalt. 5 (1942) 347-386.

La chronologie de la vie et des écrits de Rathier de Vérone est assez difficile à établir, et souvent nous devons nous contenter d'approximations. Le désaccord, à cet égard, entre les Ballerini (*Ratherii Opera*, 1765) et A. Vogel (*Ratherius von Verona*, 1854) provient surtout d'une différence d'interprétation des renseignements autobiographiques de Rathier. M. W. soumet à un nouvel examen la date de l'épiscopat à Vérone, — laquelle doit être placée, avec Vogel, en août 931, — ainsi que celles des lettres au diacre Ursus (août 936-mars 937, avec Vogel), aux évêques réunis en synode (probablement 938-939), aux moines de Lobbes (939-942), à l'archevêque Rotbert (939-944, probablement vers 940), au chancelier

Brun (942-946) et à l'archevêque Brun de Cologne (probablement 961, et non 952 comme M. W. à écrit antérieurement). M. C.

774. E. E. STENGEL. *Die Entstehungszeit der « Res gestae Saxonicae » und der Kaisergedanke Widukinds von Korvei.* — Corona Quernea. Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstage dargebracht) Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde, 6. — Leipzig, K. W. Hiersemann, 1941 ; in 8, VIII-428 p.) 136-158.

M. S. estime que les *Res gestae Saxonicae* ont été composées, en première recension, non en 958 mais en 967, c'est-à-dire cinq ans après le couronnement d'Otton III. L'interprétation de la tendance générale de l'œuvre en subit le contre-coup : la manière dont Widukind parle de l'*imperator* et de son couronnement montre qu'il est consciemment adversaire de l'intervention de Rome et du pape dans les affaires de son pays. Cela dénote une conception politique qui aide à expliquer son positivisme historique. En appendice, M. S. rejette la dépendance de l'*Ordo coronationis* dit de Mayence par rapport à Widukind. Ce dernier dépendrait au contraire d'une forme plus ancienne du même *Ordo*. M. C.

775. M. LINTZEL. *Die politische Haltung Widukinds von Korvey.* — Sachsen und Anhalt 14 (1938) 1-39.

Les *Res gestae Saxonicae* de Widukind n'ont pas reçu jusqu'ici toute l'attention qu'elles méritent, notamment en ce qui concerne l'attitude de l'auteur devant l'histoire en général et devant les événements politiques de son temps en particulier. On connaît son indifférence en matière morale et religieuse. Est-elle due uniquement au tempérament positif de Widukind, ou relève-t-elle jusqu'à un certain point d'une nouvelle philosophie de l'histoire ? M. L. estime que Widukind est en réaction contre la conception médiévale qui explique tous les événements par la Providence et par l'« empire providentiel ». Son origine saxonne l'y aurait préparé, ainsi que son amour des historiens païens. Mais c'est surtout son opposition à la réforme monastique naissante qui l'aurait inspiré. M. C.

XIe s. 776. A. M. CECCHIN O. S. M. *La concezione della Vergine nella liturgia della Chiesa occidentale anteriore al secolo XII.* — Marianum 5 (1943) 58-114.

Étude très bien documentée sur les origines de la fête du 8 décembre. Celle-ci fait une première apparition vers 1060 à Winchester, puis elle réapparaît vers 1120 et se répand surtout en Angleterre et en Normandie. Le sens primitif de la fête n'est pas lié au privilège de l'exemption du péché originel. C'est la fête de la conception et non de l'immaculée conception. Ce n'est donc pas sur cette fête en elle-même que doit s'appuyer l'argument de tradition, mais plutôt sur la sainteté de la Mère de Dieu, qui est proclamée bien plus tôt dans les anciens documents liturgiques, depuis le Sacramentaire léonien. B. B.

777. E. DELARUELLE. *Essai sur la formation de l'idée de croisade.* — Bull. Littér. ecclés. 42 (1941) 24-45, 86-103 ; 45 (1944) 13-46, 73-90 (à suivre).

Dans ces articles, — interrompus depuis avril 1944, — M. D. développe une thèse présentée en 1935 à l'Institut catholique de Paris. Il étudie successivement

La guerre sainte sous Charlemagne, Jean VIII, Le XIe siècle, Saint Grégoire VII. Il montre que l'idée de guerre sainte chez les chrétiens d'Occident est née, d'une part du sentiment de solidarité du *populus christianus* à travers le monde, d'autre part de la conviction des chefs, — empereurs, rois, princes féodaux, — que leur premier devoir est de défendre la chrétienté et d'aider à son expansion. Les guerres saintes des chrétiens s'inspirent du reste des guerres de Jahvé et elles s'accompagnent, comme ces dernières, de cérémonies liturgiques, d'actes cultuels, de récompenses spirituelles. Tous ces éléments se préciseront au cours des âges, le pape jouera un rôle grandissant, la doctrine s'explicitera tant du point de vue ecclésiologique que de celui de l'ascèse et de la mystique, mais l'idéologie foncière restera la même.

On le voit, les vues de M. D. se rapprochent sensiblement de celles de C. Erdmann (voir *Bull.* IV, n° 775). Elles les complètent cependant, en soulignant d'une part le rôle des papes et leurs promesses de bénéfices spirituels, d'autre part les liens de la guerre sainte avec le culte. Par là il rencontre, sans les connaître encore, quelques-unes des objections de M. Villey (voir *Bull.* IV, n° 777) et laisse entrevoir la genèse des guerres-pèlerinages de P. Rousset (voir *Bull.* V, n° 623). M. C.

778. V. Vailati. *La devozione all'umanità di Cristo nelle opere di San Pier Damiani.* — Divus Thomas (Piac.) 46 (1943) 78-93.

Extrait d'une dissertation doctorale sur la doctrine spirituelle de Pierre Damiani. M. V. cite surtout les lettres et les sermons. Damiani y apparaît comme un précurseur de la spiritualité bernardienne : amour et imitation du Christ dans ses mystères terrestres, notamment dans sa passion. M. C.

779. H.-W. Klewitz. *Papsttum und Kaiserkronung.* Ein Beitrag zur Frage nach dem Alter des *Ordo Cencius II.* — Deutsches Archiv Gesch. Mittelalt. 4 (1941) 412-443.

L'*Ordo Cencius II*, c'est-à-dire l'*Ordo* de couronnement qui nous a été transmis par le *Liber censuum* de l'Église romaine, pourrait bien refléter, d'après M. K., l'attitude doctrinale des papes réformateurs en face de l'Empire. La date du document est évidemment de première importance. M. K. montre qu'elle doit être cherchée non, comme le veut E. Eichmann, dans la seconde moitié du Xe siècle ni, comme l'entend P. E. Schramm, en 1197-1198 (l'auteur serait alors le cardinal Cencius, le futur Honorius III), mais dans la seconde moitié du XIe siècle. M. C.

780. K. Thieme. *Fides quaerens intellectum.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 22 (1944) 452-459.

A propos de la dissertation de A. Kolping, *Anselms Proslogion-Beweis* (voir *Bull.* IV, n° 752), M. Th. compare les interprétations de K. Barth (voir *Bull.* II, n° 388), de E. Gilson (voir *Bull.* III, n° 650), de A. Stolz (voir *Bull.* II, n° 584) et de G. Söhngen (voir *Bull.* IV, n° 751). Il penche à la fois en faveur de Gilson et de Söhngen, dont les vues sont cependant fort divergentes. Au total il semble préférer l'exégèse théologique telle que l'a orientée G. Söhngen. C'est dire que, tout en louant A. Kolping de sa contribution au débat, il n'admet pas ses conclusions, qui coïncident en gros avec celles que nous avons nous-même dégagées dans un article ignoré de M. Th. (voir *Bull.* III, n° 648). M. C.

XIIe s. **781.** ARISTOTELIS *De sommo et vigilia liber.* Adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario edidit H. J. DROSSAART LULOFS. — Leiden, Burgersdijk & Niermans, 1943 ; in 4, XXXVII-66 p. et 4 pl.

782. ARISTOTELIS *De insomniis et de divinatione per somnum.* A new edition of the Greek text with the Latin translations by H. J. DROSSAART LULOFS. I : *Preface, Greek Text.* II : *Translations, Index verborum* (Philosophia antiqua, 2, 1-2). — Leiden, E. J. Brill, 1947 ; 2 vol. in 12, LXXVII-24 et 70 p. Fl. 7.50.

Cette édition du *De sommo* et du *De insomniis*, qui rentrent dans les *Parva naturalia* d'Aristote, comprend non seulement le texte grec, mais aussi le texte des deux versions latines. Pour l'établissement du texte grec, l'éditeur s'est servi, en plus des huit manuscrits préférés par I. Bekker, des variantes des commentateurs grecs (Michel d'Éphèse, Sophonias, Théodore) et de celles des versions latines. Il signale aussi les variantes des éditions antérieures, surtout de l'édition princeps (Aldina) et de celle de Bekker. Mais ce qui intéresse surtout ce *Bulletin*, c'est l'édition des deux versions latines, la *vetus*, du XIIe siècle, dont l'auteur est inconnu, et la *nova* qu'on attribue à Guillaume de Moerbeke. Cette attribution n'est pas admise par tout le monde avec le même enthousiasme. En fait, elle repose sur la méthode de traduction qui serait bien celle de Guillaume. Mais a-t-on assez étudié la langue de Guillaume de Moerbeke ? N'a-t-on pas commis la faute de lui attribuer des formes et des tournures qui sont en fait bien commun de l'époque ? M. D. reconnaît que la difficulté est d'autant plus grande que la traduction n'est ici qu'une recension de la *vetus translatio*. Le reviseur a peut-être corrigé parfois un peu négligemment et il a gardé des tournures qu'il n'aurait pas lui-même employées s'il avait fait une nouvelle version. Cependant M. D., après un nouvel examen des traductions des particules, estime que le P. F. Pelster a raison et que c'est bien Guillaume qui est l'auteur de cette revision. Le texte de la *vetus translatio* est établi d'après quatre manuscrits : *St. Florian XI 649* (XIIe s.), *Rome Urbin. lat. 206* (1240-1254), *Bruxelles Roy. II 2558* (XIIIe s.) et *Vat. lat. 2071* (XIIIe s.), et d'après le commentaire d'Albert le Grand. La *nova translatio* est moins bien partagée : elle ne s'appuie que sur deux témoins : *Vat. lat. 2083* (1284) et *Bruxelles Roy. II 2314* (XIIIe s), auxquels vient s'ajouter l'édition de Jean Versor de 1493. Les deux versions sont juxtaposées en deux colonnes en regard du grec pour le *De somno*, tandis que pour le *De insomniis* elles sont données dans le second fascicule, l'une sur les pages paires, l'autre sur les impaires. Les variantes d'une version à l'autre sont indiquées dans le texte par des caractères italiques. On voit donc au premier coup d'œil sur quoi a porté le travail de revision. L'index des mots grecs, très complet, distingue aussi par la typographie les différentes traductions : en caractères gras ce qui est commun aux deux versions, en caractères ordinaires les traductions propres à la *vetus*, en italique ce qui est propre à la *nova*. On a donc ici un instrument de toute première valeur pour étudier la méthode de traduction de Guillaume de Moerbeke. Il faut noter cependant qu'il s'est servi, pour la revision, d'un manuscrit grec de type différent. L'édition est faite avec grand soin. Je n'ai noté qu'une omission : pour lire l'apparat du texte grec du *De insomniis*, il faut ajouter à la liste des sigles (I, p. LXXVIII) : M = *Urbin. 37.* B. B.

783. R. RAST. *Geist und Geschöpf. Studien zur Seinslehre der rein-geistigen Wesen im Mittelalter, Früh- und Hochscholastik.* — Luzern, J. Stocker, 1945 ; in 8, 72 p. Fr. 3.40.

La thèse de M. R. caractérise quelques-unes des doctrines sur les anges, d'après Abélard, Dominique Gundisalvi, Robert Grossetête, Guillaume d'Auvergne, saint Thomas, saint Albert, saint Bonaventure, Alexandre de Halès, Honorius d'Autun, Hugues de Saint-Victor, Roger Bacon, le *Liber de causis* et le *Liber de intelligentiis*. Les questions étudiées sont notamment la forme comme acte de l'ange, sa forme comme source d'universalité, sa localisation et sa temporalité, sa connaissance (en particulier de l'individu), le progrès et la perfection de celle-ci ; la personnalité, la hiérarchie et le langage angéliques. Nous déplorons que l'espace exigu de cette courte thèse au sujet trop vaste ait empêché M. R. de citer les textes. F. V.

784. M. GRABMANN. *Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarollo histórico.* — Ciencia tomista 64 (1943) 5-25.

Nous tenons à signaler cette vue d'ensemble assez sommaire sur les philosophes et théologiens espagnols. On n'y trouvera pas de renseignements nouveaux, mais étant de la main de Mgr G. le tableau est fort suggestif, surtout à partir du XIIe siècle. M. C.

785. D. F. CARPINO. *Una difficoltà contro la confessione nella scolastica primitiva. Abelardo.* — Divus Thomas (Piac.) 46 (1943) 94-102.

Alors qu'Anselme de Laon et son école (voir *Bull.* III, nº 1172) voyaient dans le repentir et la pénitence de Pierre une difficulté contre la confession obligatoire, Abélard en fait un argument contre elle. La question est posée dans le sermon 27 et longuement discutée au ch. 25 de l'*Ethica*. On aurait tort de conclure cependant qu'Abélard tient la confession pour superflue. L'intention de l'aveu fait partie, dans sa pensée, de la contrition. Mais l'aveu effectif peut être omis dans certains cas, notamment lorsqu'il y a danger de scandale. Abélard était-il donc d'avis, comme bien d'autres théologiens au XIIe siècle, que seule la confession publique avait valeur sacramentelle ? Il ne semble pas, car dans le contexte il n'envisage que la confession privée. M. C. croit plutôt qu'Abélard a peur du scandale parce qu'il n'a qu'une confiance limitée dans le secret du confessionnal. Abélard le dit en toutes lettres et il n'est pas seul à son époque. Du reste, déjà Lanfranc avait admis, dans son *Libellus de celanda confessione*, que le pénitent qui ne trouve pas de confesseur discret n'a qu'à se confesser au seul Seigneur. M. C.

786. A. CORDOLIANI. *Notes sur un auteur peu connu : Gerland de Besançon (avant 1100-après 1148).* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 411-419.

Quelques précisions sur le personnage ainsi que sur son œuvre, inédite, — quoi qu'on en ait dit, — à l'exception du *De abaco* et d'un fragment du *De musica*. P. 413-417, M. C. s'occupe de la *Candela*, « grande encyclopédie de théologie et de droit canon », dont le titre exact est : *Fidei doctrinae seu studii salutaris candela*. Il en signale trois manuscrits, — *Montpellier Fac. de Médecine 403, Paris Nat. lat. 14618, Troyes 668,* — qu'il décrit brièvement et dont le dernier est le meilleur. M. C.

787. J. HASHAGEN. *Das Wiederaufleben des Heidentums auf der Höhe des Mittelalters.* — Dichtung u. Volkstum 42 (1942) 47-53.

D'où vient la renaissance païenne qui se retrouve dans toutes les branches de la culture humaine, philosophie, histoire, sciences, littérature, arts, vers le milieu du XII[e] siècle ? M. H. pose la question, mais n'y répond guère. Il se borne à énumérer les principaux écrits vieux allemand où l'influence païenne est sensible. M. C.

788. G. MELLBOURN. *Das frühmittelhochdeutsche Gedicht « Deutung der Messgebräuche »*. — Studia neophilologica 18 (1945-46) 49-103.

Parmi les sermons qui, dans *Munich Staatsbibl. germ. 39*, forment le recueil appelé *Speculum Ecclesiae* (voir *Bull.* V, nº 627), se trouve, aux f. 132[v]-142[r], un long poème didactique, sorte de sermon en vers sur les cérémonies de la messe, connu sous le nom de *Deutung der Messgebräuche*. Son texte n'est pas en bon état et certains passages ne sont guère amendables. Mais grâce aux efforts des germanistes, ses prédécesseurs, et à des recherches personnelles M[lle] M. parvient à mettre sur pied une édition critique généralement satisfaisante. Les corrections et conjectures sont dûment motivées dans l'apparat ainsi que dans les notes, où l'on trouvera aussi les explications liturgiques et historiques nécessaires à l'intelligence du texte. Dans son introduction, M[lle] M. s'occupe surtout de la phonologie, de la lexicologie et de la prosodie du poème. Elle soutient fermement que la langue originelle est l'alémanique du Nord ou le souabe. L'opuscule aura été composé vers 1150 ou peu avant dans la région de Hirschau, peut-être à Hirschau même, d'où il a dû émigrer en Bavière, transmis sans doute de mémoire. Ainsi s'expliqueraient, d'une part certaines particularités bavaroises de notre texte, d'autre part sa présence dans le manuscrit *Cgm 39*, de Benediktbeuern. M. C.

789. P. BREZZI. *Lo scisma inter regnum et sacerdotium al tempo di Federico Barbarossa.* — Archivio R. Deputaz. romana Storia patria 63 (1940) 1-98.

Ce premier article va jusqu'à la mort de Victor IV (1164). M. B. s'attache spécialement, au cours de son exposé, aux aspects doctrinaux de la lutte. Par là il rejoint son travail sur Othon de Freising (voir *Bull.* IV, nº 927). M. C.

790. F. CHATILLON. *Les vingt-six attitudes politiques définies par Jean, abbé de Sainte-Marie du Transtévère.* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 179-187.

On ne peut pas dire que, du point de vue de la morale politique, le traité *De vera pace*, découvert par dom A. Wilmart (voir *Bull.* IV, nº 1077), offre une doctrine profonde. Mais à l'appui de son irénisme optimiste, l'auteur probable, Jean de Sainte-Marie du Transtévère, élabore toute une théorie ou plutôt une classification déductive des attitudes politiques que M. Ch. résume dans cet article. Jean distingue trois « espèces » de cas : un parti est bon, l'autre mauvais ; les deux partis sont bons ; les deux partis sont mauvais. A chaque « espèce » répondent des « différences » : à la première, dix ; à la deuxième et à la troisième, huit. Cela fait vingt-six en tout. Chacune d'elles reçoit un nom biblique. Ces noms ne servent pas seulement d'étiquettes : ils représentent de véritables types d'attitudes. A travers eux, treize attitudes s'avèrent également bonnes. On peut les adopter indifféremment « du moment que l'on conserve en son cœur la fidélité aux commandements de Dieu » (p. 186). Cet indifférentisme politique de l'auteur est assez piquant, lorsqu'on sait par ailleurs, remarque M. Ch., que dans le

schisme romain qui fut l'occasion du traité, le chapitre de Sainte-Marie reconnaissait Calixte, l'antipape. M. C.

791. ANDREAS CAPELLANUS. *The Art of Courtly Love*. With Introduction, Translation and Notes by J. J. PARRY (Records of Civilization, Sources and Studies, 33). — New York, Columbia University Press, 1941 ; in 8, XI-218 p. Dl. 2.75.

Le *De amore* d'André le Chapelain est une des meilleures peintures que nous possédions de l'amour dit courtois, tel qu'il était pratiqué et formulé à la fin du XIIe siècle. Le chapelain de Marie de Champagne, qui écrivait sans doute vers 1182-1186, sous l'inspiration directe et, aux endroits plus doctrinaux de son traité, sous la dictée de celle-ci, semble avoir voulu donner un portrait de la vie de cour sous Éléonore d'Aquitaine entre 1170-1174. M. P. étudie brièvement, dans son introduction, le personnage et l'influence de son œuvre, en s'arrêtant plus longuement à l'origine littéraire et aux sources du *De amore*. Outre les traités d'Ovide, M. P. est tenté de retenir, parmi les éléments qui donnèrent naissance à la littérature courtoise, l'influence directe de l'Espagne musulmane. Quant aux sources d'André, elle se borneraient en somme à quelques recueils de textes. Même Ovide n'aurait pas été utilisé sans intermédiaire.

Contrairement à ce que pourrait suggérer le titre de son livre, M. P. ne donne pas le texte latin du *De amore*, mais seulement une traduction anglaise. Celle-ci est faite avec soin et respecte autant que possible la lettre du traité, mais avec le souci constant d'éviter certaines duretés de style. Quelques notes explicatives, de caractère historique et littéraire, accompagnent la traduction. M. C.

792. P. ZUMTHOR. *Notes en marge du traité de l'amour d'André le Chapelain*. — Zeitschr. roman. Philologie 63 (1943) 178-191.

M. Z. analyse la théorie de l'amour chez André le Chapelain et en dégage les tendances un peu contradictoires : d'une part le raffinement dans la rationalisation ; d'autre part la condamnation au nom de la religion chrétienne. L'une et l'autre tendances s'étalent dans le *De amore* avec complaisance et excès. M. Z. rejoint les vues de M. E. GILSON (*La théologie mystique de saint Bernard*, p. 214 ; voir *Bull*. II, n° 663) : « L'amour courtois ne se présente aucunement comme une utilisation de la mystique, ni comme une réaction dirigée contre l'ascétisme au nom de l'amour humain. Placé hors de l'une et de l'autre, il exprime bien plutôt l'effort d'une société polie et affinée par des siècles de christianisme pour élaborer un code de l'amour humain qui fût non point mystique, ni même spécifiquement chrétien, mais plus raffiné que les grivoiseries d'Ovide et où le sentiment prît le pas sur la sensualité. » M. C.

793. A. BOUTEMY. *Thèses nouvelles et travaux en cours*. — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 338-342. **XIIIe s.**

Importantes notes critiques au sujet de plusieurs auteurs du moyen âge : Godefroid de Reims, Guillaume de Blois, Pierre la Rigge, Gautier Map, Nigellus de Longchamp, etc. Ces deux derniers intéressent notre *Bulletin*. M. B. propose quelques corrections au texte du *De nugis curialium* de Gautier Map, édité par M. Rh. James, et fait des suggestions touchant la composition et les sources. Quant au *Tractatus contra curiales* de Nigellus, M. B. signale sa dépendance étroite du *Polycraticus* de Jean de Salisbury. Comme ces notes ne font qu'annoncer des travaux en cours, nous aurons bientôt plus de détails. M. C.

794. H. von Voltelini. *Der Gedanke der allgemeinen Freiheit in den deutschen Rechtsbüchern.* — Zeitschr. Savigny-Stiftung Rechtsgesch., Germ. Abt. 57 (1937) 182-209.

Au début du XVIe siècle, à l'occasion de la Guerre des Paysans, l'idée de liberté humaine par droit divin a été rattachée à Wyclif. Sans nier cette influence, M. von V. montre que le droit germanique depuis le *Sachsenspiegel*, comme d'ailleurs le droit gaulois depuis Gratien, reconnaissait ce fondement positif, alors que la plupart des Pères et des théologiens du haut moyen âge, — en raison de l'existence du servage, — ne voyaient dans la liberté individuelle qu'un droit de nature. A cette occasion, M. von V. expose ses vues sur l'évolution des rapports entre droit naturel et droit divin. Mais il semble perdre de vue que, pour les anciens, le premier incluait le second. M. C.

795. L. Di Fonzo O. F. M. Conv. *Amanuensi ed editori delle opere del Santo.* — S. Antonio di Padova dottore evangelico. Volume commemorativo della proclamazione di S. Antonio a dottore della Chiesa universale a cura della Provincia Patavina di S. Antonio dei FF. Min. Conventuali (S. Antonio dottore, 1. — Padova, Messagero di S. Antonio, 1946, in 8, 214 p.) 47-58.

Le P. Di F. relève les 13 manuscrits des *Sermones dominicales* (1227-1228) et des *Sermones in festivitatibus sanctorum* (1230-1231) de saint Antoine de Padoue, cite 7 autres manuscrits non encore retrouvés et signale les 12 éditions parues, depuis celle de 1520 jusqu'à celle de A. M. Locatelli (1895-1913). O. L.

796. S. Doimi O. F. M. Conv. *Formazione scientifica e cultura sacro-profana del Santo.* — S. Antonio di Padova dottore evangelico (voir *Bull.* V, n° 795) 59-63.

Retrace sommairement les étapes de la formation intellectuelle de saint Antoine et donne un aperçu général des citations des auteurs sacrés et profanes qui se lisent dans les *Sermones.* O. L.

797. C. Balić O. F. M. *S. Antonio de Padua, doctor evangélico, y los demás doctores de la escolástica franciscana.* — Verdad y Vida 4 (1946) 583-613.

Le silence dont les historiens de la théologie médiévale entourent saint Antoine de Padoue provient, écrit le P. B., d'une conception trop étriquée du terme : théologie scolastique. Ce terme, en effet, embrasse non seulement les exposés systématiques (commentaires des Sentences, Sommes théologiques), mais aussi les ouvrages qui ont contribué à répandre, fût-ce en la prêchant, la doctrine de l'Église. L'office de maître en théologie était non seulement de *legere* et *disputare*, mais encore de *praedicare*. A ce titre, les sermons de saint Antoine, son œuvre théologique, sont donc une œuvre scolastique. Cet auteur scolastique appartient à l'école franciscaine, car celle-ci, non contente de s'imprégner de la doctrine traditionnelle cristallisée dans l'augustinisme, a tenu à comprendre saint Augustin selon l'esprit de François d'Assise, en soulignant avant tout ce qui touche à la royauté du Christ et à la pure doctrine de l'Évangile. François a été l'homme évangélique, Antoine le docteur évangélique.

Voilà donc le diligent éditeur du *Doctor subtilis* qui tient à revendiquer le titre de théologien scolastique pour celui qui avait certes éliminé toute subtilité

de son enseignement oral. Ce geste en rejoint d'autres d'une même portée. On n'a pas à en rechercher les causes ici, mais au cours de ces dernières années il s'est dessiné chez les historiens de la pensée médiévale une réaction très nette, venant de plusieurs points de l'horizon, contre ceux qui voudraient réserver le titre de théologiens aux maîtres qui, au moyen âge, ont pénétré leur enseignement de la technique et de la précision aristotéliciennes. O. L.

798. G. Dal-Gal O. F. M. Conv. *Il Santo di Padova dottore della parola di Dio.* — S. Antonio di Padova dottore evangelico (voir *Bull.* V, n° 795) 65-73.

Saint Antoine fut essentiellement un prédicateur, visant à la réforme des mœurs, s'attaquant spécialement aux trois vices de l'orgueil, de la concupiscence et de l'avarice incarnée surtout dans la pratique de l'usure. O. L.

799. B. Costa O. F. M. Conv. *Teologia del Santo Dottore.* — S. Antonio di Padova dottore evangelico (voir *Bull.* V, n° 795) 107-119.

Le P. C. expose rapidement la position de saint Antoine concernant les problèmes théologiques : le créateur, la création de l'ange et de l'homme, la chute, la rédemption, l'Église, les sacrements, la grâce, les vertus théologales, le jugement dernier. Pour chacun de ces points, on trouvera les références essentielles à l'édition de A. M. Locatelli. O. L.

800. G. M. Stano O. F. M. Conv. *Cultura e dottrina biblica di S. Antonio di Padova.* — S. Antonio di Padova dottore evangelico (voir *Bull.* V, n° 795) 97-105.

L'œuvre oratoire de saint Antoine est avant tout pénétrée des textes bibliques. Il insiste sur l'excellence des saintes Écritures et sur l'importance primordiale du Nouveau Testament ; son exégèse connaît les quatre sens de l'Écriture, mais il s'attache surtout au sens moral et mystique. O. L.

801. G. M. Roschini O. S. M. *La mariologia di S. Antonio da Padova.* — Marianum 8 (1946) 17-67.

Dans les six sermons de saint Antoine de Padoue sur la sainte Vierge, le P. R. recueille non seulement tout ce que le saint a écrit sur la Vierge Marie, mais les thèses dogmatiques concernant sa prédestination et sa mission, son rôle de mère de Dieu et de médiatrice, ses privilèges, à savoir l'absence de toute imperfection et la plénitude de perfection. Quant à l'immaculée conception, le P. R. estime que le saint ne peut pas être rangé parmi les adversaires du privilège et paraît lui être plutôt favorable. Sur ce dernier point, cf. *Bull.* I, n° 1151 ; III, n° 1184. O. L.

802. A. Blasucci O. F. M. Conv. *La spiritualità di S. Antonio di Padova.* — S. Antonio di Padova dottore evangelico (voir *Bull.* V, n° 795) 121-132.

Le plan général des *Sermones* est la réforme des mœurs par la restauration de la vie chrétienne dans les âmes. Trois ennemis, l'orgueil, la concupiscence, l'avarice, à combattre par la contrition du cœur, la purification de l'âme, la pratique des vertus d'humilité, d'obéissance, de pureté, de pauvreté ; le tout dominé par l'amour, qui assure à l'âme son envol vers la perfection. Spiritualité foncière-

ment augustinienne, mais pénétrée de la mystique franciscaine encore dans sa première fraîcheur. O. L.

803. A. C. PEGIS. *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas.* — New York, Random House, 1945 ; 2 vol. in 8, LIII-1097 et XXXI-1179 p.

M. P. n'a pas voulu refaire en entier l'excellente traduction anglaise de la *Somme théologique* de saint Thomas par les dominicains anglais. Il n'a revisé et publié ici que la traduction des textes regardant Dieu et la création d'une part (*Ia Pars* en entier), l'homme et sa conduite morale et religieuse de l'autre (*C. Gent.* III, 1-113 ; *Ia IIae*, 6-21 et 49-114 ; *IIa IIae*, 1-7).

Une brève introduction sur le milieu, les sources philosophiques, la vie et les œuvres de saint Thomas ouvre le premier volume. Le texte est accompagné des références précises des sources, et ce fait constitue un des intérêts principaux de cette traduction, même pour les médiévistes qui préfèrent lire saint Thomas en latin. Le second volume s'achève par une liste utile des auteurs dont saint Thomas dépend, et des principaux travaux récents qui aident à sa compréhension. Enfin, un index des auteurs cités et des points de doctrine admis ou discutés par saint Thomas sera apprécié de tout lecteur, surtout dans les sections consacrées à Aristote, saint Augustin, saint Bernard, le Pseudo-Denys et quelques Pères grecs. C'est ce qui nous a surtout convaincu de l'utilité de signaler ce travail dans ce *Bulletin*. Nous regrettons vivement toutefois que cette table ait été établie selon un critère purement analytique. Le lecteur ne peut se rendre compte des références aux endroits des auteurs cités qu'en remontant chaque fois au texte de saint Thomas lui-même. F. V.

804. A. SAGE. *Le thomisme de E. Gilson.* — Année théologique 4 (1943) 520-533.

M. S. analyse et résume la nouvelle édition du *Thomisme* de M. E. GILSON (voir *Bull.* IV, nº 1497). Dans l'ensemble il marque son accord sur l'interprétation de saint Thomas, mais il fait des réserves au sujet de la tendance de M. Gilson à vouloir trop atténuer les divergences profondes entre le thomisme et l'augustinisme. M. C.

805. F. RUELLO. *Les intentions pédagogiques et la méthode de saint Thomas d'Aquin dans la « Somme théologique ».* Les grandes lignes d'un plan de recherches. — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 188-190.

M. R. expose le plan, la méthode et quelques conclusions d'un travail d'envergure qu'il a entrepris sur le dessein et la valeur pédagogiques de la *Summa theologica*. Saint Thomas a l'intention d'innover dans ce domaine et, en fait, il renouvelle la méthodologie. M. R. le prouvera en comparant la Somme avec les œuvres des principaux prédécesseurs et contemporains, ainsi qu'avec les écrits antérieurs de Thomas. En quoi consiste cette réforme ? L'analyse détaillée du texte même de la Somme nous montrera son importance tant du point de vue de l'adaptation aux exigences du sujet qui doit être instruit que de celui de la matière à étudier. On entrevoit déjà que d'une part saint Thomas s'astreindra à n'exposer que l'essentiel et le nécessaire, d'autre part que la théologie de la Somme sera organiquement une et rigoureusement scientifique. M. C.

806. J. DE FINANCE S. J. *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*

(Bibliothèque des Archives de philosophie). — Paris, G. Beauchesne, 1945 ; in 8, IX-371 p.

Cette thèse répond au souci très actuel de saisir le thomisme dans ses idées axiales. Nos lecteurs connaissent, dans ce sens, les essais du P. L.-B. Geiger, de M. C. Fabro, de M. H. Meyer et de M. E. Gilson. Le P. de F., de son côté, a voulu se rendre compte des rapports que saint Thomas voyait entre l'existence et l'activité : « Comment l'affirmation de l'existence appelle l'affirmation de l'activité ». Et c'est, en réalité, mettre en cause presque toute sa métaphysique.

Saint Thomas n'a pas conçu l'activité comme l'un des transcendantaux. Et toutefois la thèse du P. de F. montre comment il réhabilita l'« accident »-activité hérité d'Aristote, en en faisant en quelque sorte un « accident nécessaire » de la substance. Tout en gardant les cadres aristotéliciens, il voulut en effet rendre compte de la révélation, tout entière axée sur un Dieu agissant et sur un ordre moral dont il est le principe et la fin. Cela, non seulement en posant que l'« orientation de l'être vers le plus-être... est coextensive à tout l'être fini » (p. 347), ce qui, remarque judicieusement mais trop brièvement le P. de F., suppose que l'opération des esprits purs, parfaite dès le premier instant, se présente comme le « second moment métaphysique », le premier étant « la position dans l'être substantiel ». Mais en élaborant une doctrine de la création et une morale chrétiennes, la première comme étendant au cas de Dieu l'orientation à l'agir, et la seconde comme donnant à l'agir de l'être fini son terme dans le retour à Dieu par la connaissance et l'amour.

Tels sont, croyons-nous, les traits essentiels de ce travail, désireux, non de faire de saint Thomas un précurseur de l'existentialisme, mais de mettre à sa vraie place son « primat de l'être sur l'agir », de comprendre en quel sens sa philosophie fut dynamiste. Étoffant ce thème, le P. de F. allègue d'innombrables textes et se livre à des études de détail dont nous ne pouvons dire ici toute la richesse. Nous avons constaté avec joie que souvent celles-ci portent sur les prédécesseurs de saint Thomas, helléniques ou plus immédiats (ceux-ci ne sont cependant que les seuls auteurs étudiés ailleurs ou édités). Notons encore au passage une excellente mise au point historique sur la pensée affirmative de saint Thomas quant à la distinction réelle entre essence et existence (p. 81-110) ; l'étude de ses arguments philosophiques en faveur de la création (p. 119-147) ; du concours divin (p. 224-234) ; de la déduction, au départ du désir de la vision divine, de son objet (p. 332-345). Nous regrettons qu'un chapitre n'ait pas été consacré aux anges, dont on a souligné la place importante dans le thomisme encore très récemment (voir *Bull.* V, n° 648). Le P. de F. eût mieux montré ainsi en quel sens l'activité est, pour saint Thomas, « coextensive à tout l'être fini ». Sans doute a-t-il considéré que c'eût été sortir des limites strictement philosophiques de son travail ; mais ces limites ne sont-elles pas artificielles quand il s'agit de la pensée historique d'un saint Thomas ? Par ailleurs, nous n'avons pu qu'admirer les innombrables matériaux patiemment rassemblés et mis en lumière par le P. de F. — lumière qui, chose inattendue, nous paraît éclairer singulièrement l'insuffisance de certaines catégories aristotéliciennes. F. V.

807. G. ISAYE S. J. *La théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon saint Thomas.* — Archives de Philosophie 16 (1940) 1-136.

La *quarta via* de saint Thomas a suscité bien des commentaires divergents. C'est d'elle que le P. I. s'occupe à son tour avec un luxe de documentation, — bien que la bibliographie récente du sujet lui reste étrangère, — et une profondeur d'analyse remarquables. Sa méthode d'exposition est singulièrement

compliquée et ardue, et son exégèse celle d'un philosophe, d'un esprit synthétique plutôt que d'un interprète de la lettre. Mais nous ajoutons aussitôt qu'à travers le dédale des textes, empruntés à toute l'œuvre de saint Thomas, et malgré les surcharges, détours et hypothèses qui ne font grâce d'aucune des faces, d'aucune des nuances du problème, le P. I. parvient à extraire ce qui paraît bien être la moëlle de l'argument par les degrés. Nous n'avons pas à le suivre ici dans ses longs développements sur l'idée de mesure chez saint Thomas (p. 1-91). Voici en bref ce qui intéresse ce *Bulletin*. La mesure de perfection est un maximum, terme de comparaison et dès lors principe objectif de connaissance des degrés. La connaissance du principe-mesure permet seule de hiérarchiser les degrés, et dès lors la connaissance de ces derniers implique objectivement la connaissance du premier. La preuve de l'existence d'un maximum par les degrés est donc possible, et elle ne sera rien d'autre que l'explicitation de cette contenance virtuelle.

Après avoir ainsi déblayé et préparé le terrain conformément aux conceptions fondamentales de saint Thomas sur le sujet, le P. I. n'a plus qu'à essayer d'en retrouver l'écho dans l'argument du *Contra Gentiles* (I, 13), puis dans la *quarta via* de la *Summa theologica* (Ia, q. 2, a. 3). Le cas du *Contra Gentiles* est clair. La preuve de l'existence de Dieu y est « basée sur la théorie de la mesure... Cette preuve n'atteint pas directement Dieu comme cause des degrés d'être, mais comme principe de connaissance du *magis et minus* » (p. 102). Dans la *Summa theologica*, le P. I. admet que « la théorie de la mesure perd en importance au profit de la causalité » (p. 104), mais elle n'en est pas absente pour autant. Au surplus le texte de la *quarta via* s'y inspire visiblement du *Contra Gentiles*. Aussi, sans vouloir nier que « dans la rédaction de sa quatrième voie saint Thomas subit plusieurs influences » et que celles-ci permettent d'« adhérer aux principales interprétations de la quatrième voie » (p. 131), — participation, causalité, etc., — le P. I. estime avec raison que c'est bien le principe du maximum, mesure de connaissance, qui forme le fond et le nerf de l'argument. M. C.

808. L. M. Régis O. P. *St. Thomas and Epistemology* (The Aquinas Lecture, 1946). — Milwaukee, Marquette University Press, 1946 ; in 12, 95 p. Dl. 1.50.

Le P. R. avertit le lecteur qu'il ne prend pas le mot « épistémologie » dans le sens restreint de critique de la connaissance que lui a donné l'école de Louvain (par ex. F. Van Steenberghen, *Epistémologie*, Louvain, 1945, p. 10-18), mais dans un sens plus général, « recouvrant tous les problèmes relatifs à la connaissance humaine » (p. 63, n. 2). Ces problèmes se ramènent en somme, d'après le P. R., à un problème historique et à un problème doctrinal. Dans les deux cas, le centre de perspective est et doit être saint Thomas. Historiquement, le P. R. part des attaques de Descartes et de Kant contre la notion antérieure de connaissance scientifique, et des concessions admises par les néothomistes, pour arriver enfin à la position doctrinale de saint Thomas lui-même. Le P. R. se contente d'exposer, avec les références indispensables en notes, une vue synthétique des thèses thomistes, comme échappant aux accusations postérieures et, par ailleurs, « eminently epistemological ». F. V.

809. M. J. Junkersfeld. *The Aristotelian-thomistic Concept of Chance. A Dissertation.* — Notre-Dame (Ind.), University, 1945 ; in 8, vii-86 p.

Cette étude attentive de la notion de hasard, ou plutôt d'événement fortuit, selon Aristote (surtout d'après Physique II, 4-6) et saint Thomas (d'après *Comm.*

in Phys. II, 5, lect. 8), a permis à Sr J. de dégager les traits caractéristiques de leur doctrine. Nous signalons ici cette thèse en raison d'un chapitre consacré aux relations de ces événements avec la causalité divine. Les textes montrent que, pour saint Thomas, ils demeurent bien fortuits au niveau des causes secondes, au même titre d'ailleurs que les événements issus de la causalité libre sont bien contingents. Mais au niveau de la seule causalité première la réalité du hasard disparaît. F. V.

810. H. de Lubac S. J. *La rencontre de « superadditum » et « supernaturale » dans la théologie médiévale.* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 27-34.

La définition de *supernaturale* par *superadditum naturae* est relativement récente et fausse considérablement le sens traditionnel de l'un et de l'autre terme. Aux XIIe et XIIIe siècles, notamment chez saint Thomas d'Aquin, le second ne s'applique qu'aux moyens, non à la fin surnaturelle. Bien plus, « il faut attendre jusqu'au XIIIe siècle pour voir *superadditum* et *supernaturale* se joindre dans la langue théologique » (p. 30-31). Le P. de L. montre comment, dans la tradition patristique et médiévale, *superadditum* fait écho soit aux « tuniques de peau » dont Dieu « revêtit Adam et sa femme » après le péché (*Gen.* 2, 21), soit aux « vêtements arrachés » de la parabole du bon Samaritain (*Lc* 10, 30). Les deux images, qui sont de types fort différents et auxquelles s'ajoutent encore les spéculations sur l'*induite novum hominem* de saint Paul, finissent par se compliquer de la notion aristotélicienne d'*accidens*. Et c'est par ce biais que la notion d'abord concrète de *superadditum*, — vêtement conséquence du péché, vêtement arraché par le péché, — devient plus abstraite et rejoint tant bien que mal la notion de surnaturel. M. C.

811. A. Vugts. *La grâce d'union d'après saint Thomas d'Aquin.* Essai historique et doctrinal. — Tilburg, Drukkerij Missiehuis, 1942 ; in 8, 179 p. Fl. 6.25.

Ce volume reproduit la totalité d'un travail dont le P. V. a déjà publié quelques fragments (voir *Bull.* V, n° 473). Il ajoute à ces derniers plusieurs chapitres. Un premier étudie la notion de grâce d'union avant saint Thomas, à partir d'Alcuin. Étude de seconde main ou basée sur les seuls textes imprimés. Les théologiens de cette période « suivent les traces de saint Augustin » (p. 24) ; en bref, la grâce d'union est pour eux une vraie *grâce*, dont l'effet est l'impeccabilité et la sainteté de la nature humaine. On se demande pourquoi le P. V. n'a pas ouvert son travail en faisant le tableau de la source même de cet augustinisme. Ensuite, les théologiens postérieurs à saint Thomas ont mérité une nouvelle étude, à vrai dire quelque peu décevante, puisque leurs opinions ne divergent que sur le qualificatif à donner au perfectionnement que cette grâce apporte à la nature humaine (sauf Durand de Saint-Pourçain, auquel son radicalisme bien connu fit nier tout perfectionnement). Trois chapitres doctrinaux achèvent cette thèse et décrivent attentivement l'essence, les propriétés et les effets de la grâce d'union d'après saint Thomas. Soucieux de synthétiser ses observations, le P. V. souligne finalement les « apparentes contradictions » de l'œuvre de saint Thomas, issues de la dualité d'aspect de la grâce d'union : « le don en soi (le Verbe) est incréé, éternel et infini ; mais, en tant que reçu dans l'humanité du Christ (la communication du Verbe), il est créé, temporel et fini » (p. 171). F. V.

812. I. Backes. *CR de D. van Meegeren, De causalitate instrumentali*

Christi iuxta D. Thomae doctrinam (voir *Bull.* IV, nº 1632). — Theologische Revue 42 (1943) 75-77.

M. B. signale quelques lacunes dans la méthode et les appréciations du P. v. M. Celui-ci néglige trop l'influence des Pères grecs, Jean Damascène et Cyrille d'Alexandrie notamment. Parfois le choix et l'ordre des textes étudiés trahissent une tendance. M. C.

813. H. Dondaine O. P. *L'attrition suffisante* (Bibliothèque thomiste, 25). — Paris, J. Vrin, 1943 ; in 8, 63 p.

Le XIIIe siècle, — et saint Thomas d'Aquin en particulier, — était assurément contritionniste, en ce sens que la *contritio* était considérée comme disposition indispensable au pardon des péchés, même dans le sacrement de pénitence. Mais, à la différence du contritionnisme postérieur, il voyait normalement dans cette *contritio* un effet de l'absolution. Nous sommes, on le voit, dans l'ordre ontologique de la causalité réciproque. Mais dans l'ordre du temps et des démarches proprement psychologiques, on admettait aussi que l'*attritio* suffisait avant le pardon sacramentel : *sufficit attritio praecedens* (S. Thomas Aq., *In IV Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, qª 1, ad 5). Il est clair que le concile de Trente n'a pas contredit cette doctrine, non plus d'ailleurs que l'attritionnisme issu de Duns Scot. Mais il reste des questions à résoudre. Ainsi : quel est le sens précis de *sufficit*, quel est le contenu exact de l'*attritio* dans la tradition théologique ? C'est sous cet angle que le P. D. examine les textes, dans une esquisse un peu rapide, à la fois historique et théologique, où figurent, à côté de saint Thomas et du concile de Trente, quelques grands scolastiques du XIIIe siècle, Duns Scot, les nominalistes, Luther, ainsi qu'un choix d'attritionnistes et de thomistes des siècles postérieurs.

Alors que chez Duns Scot la « suffisance » de l'attrition fait de celle-ci une disposition prochaine, positivement suffisante et méritant *de congruo* le pardon, même en dehors du sacrement, — à tel point que les nominalistes n'auront qu'à transformer l'*attritio sufficiens* de Scot en « contrition parfaite », — saint Thomas et ses contemporains ne parleraient de *sufficit* que dans le sens d'une sorte de condition préalable, — *ad removendam fictionem*, — ne mesurant pas le contenu de l'attrition, mais réclamant un minimum de loyauté dans l'usage du sacrement. La question du contenu de l'*attritio* resterait dès lors entière.

Chez Scot, — et aussi chez les nominalistes, — ce contenu a une « haute tenue morale », « une mesure morale parfaite » (p. 19), lorsqu'il s'agit de l'attrition suffisante ; mais pour l'*attritio* requise par Scot dans le sacrement, ce niveau est beaucoup plus bas. Le P. D. tend même à le rabaisser indûment. « Il n'est plus besoin ici (c.-à-d. dans le sacrement de pénitence), écrit-il, d'un véritable regret du péché, il suffit de ne pas vouloir pécher » (p. 20). Et de citer à l'appui de cette assertion un texte où Scot dit exactement le contraire : « *non requiritur in veniente ad baptismum* vera displicentia de peccatis sicut in veniente ad pœnitentiam, *sed solum attritio, scilicet non velle peccare* ». Bien plus riche serait le contenu de l'*attritio* présacramentelle chez saint Thomas. Celle-ci ne peut s'imposer des limites, mais doit « s'achever en contrition » (p. 14). Le P. D. parle d'une « certaine continuité psychologique », d'une « sorte de progression régulière de la crainte servile vers la crainte filiale » (p. 9). Les textes de Trente peuvent fort bien s'accommoder de cette progression psychologique, surtout si le *disponit* du concile (*Sess.* XIV, c. 4) s'inspire de saint Bonaventure (*In IV Sent.*, d. 17, p. 2, a. 2, q. 3). Par contre, elle se trouve exclue chez Duns Scot, pour qui la grâce infuse fait de l'attrition « une contrition par simple concomittance et sans modifier réellement l'acte du sujet » (p. 19).

On le voit, nous sommes dans la ligne de l'« attrition d'amour ». Mais le P. D. va beaucoup plus loin dans son explicitation de l'*attritio* thomiste que le P. J. PÉRINELLE (*L'attrition d'après le concile de Trente et d'après saint Thomas*, Paris, 1927). Il a raison, croyons-nous, pour autant qu'il supprime toute limite aux virtualités de l'*attritio* et toute différence de niveau entre celles-ci et le contenu humain de la *contritio*. Néanmoins, son exégèse proprement dite de la formule *sufficit attritio*, telle que l'emploie saint Thomas, nous paraît un peu trop subtile et légèrement tendancieuse. Le P. D. semble vouloir réagir en morale, — comme on l'a fait en théologie mystique, — contre une interprétation trop « ontologique » de saint Thomas. N'oublions pas que la conception thomiste du surnaturel est en réaction contre le psychologisme des siècles antérieurs. Nous dirions donc plus volontiers que l'« attrition suffisante » de saint Thomas fait abstraction des degrés et progrès qui peuvent différer d'après les sujets, — et dont il est loisible au commentateur théologien de dresser la liste pour son compte, — pour n'envisager que l'essence du repentir. Cette essence c'est le regret sincère du péché. Il contient virtuellement toute la gamme des motifs, depuis la crainte servile jusqu'à l'amour de Dieu pour lui-même, et l'idéal serait évidemment que le pénitent pût actualiser ce maximum. Mais, cela dit, il semble bien que, d'après saint Thomas, l'explicitation qualitative du remords, — indispensable dans le cas du pardon extrasacramentel, — n'est pas de soi requise dans le sacrement. Quel que soit son motif conscient, par l'absolution le regret sincère du péché devient *contritio* et se transforme ontologiquement en acte de charité. Le contenu humain de cet acte surnaturel reste proportionné à l'*attritio* qu'il informe, et point n'est besoin, — en principe, — que ses motifs conscients se transforment. En d'autres mots, s'il est vrai que l'*attritio* parfaite, disons l'attrition d'amour, est présupposée par la *contritio* à contenu humain pleinement conscient, il est vrai aussi, d'après saint Thomas, que la *contritio* à contenu humain non explicité ne requiert qu'une *attritio* élémentaire. M. C.

814. I. G. MENÉNDEZ-REIGADA O. P. *La teoría penalista de Santo Tomás.*— Ciencia tomista 64 (1943) 273-292.

Conférence tenue à l'université de Valence le jour de la fête de saint Thomas, le 7 mars 1943. Le P. M. esquisse à grands traits la théorie du Docteur Angélique, dont l'essentiel tient en deux phrases : toute faute est un désordre ; toute peine est avant tout un acte de réparation. M. C.

815. G. TURBESSI O. S. B. *La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti.* — Roma, Abbazia di S. Paolo, 1944 ; in 8, XII-200 p. L. 125.

La thèse doctorale de dom T. fait d'abord avec soin le commentaire de la *Summa theologica* de saint Thomas, *IIa IIae*, q. 179, 180 et 182, sur la vie contemplative, ses actes et ses rapports avec la vie active. L'auteur s'est appliqué surtout à la comparaison avec les autres textes de saint Thomas qui ont abordé les mêmes questions, notamment *C. Sent.* III, d. 35, q. 1.

Le seconde partie recherche les sources de la doctrine thomiste, et c'est sans doute la contribution la plus intéressante de ce travail. Dom T. croit cependant encore prématuré de « décrire le développement de la théologie depuis l'époque patristique jusqu'à celle de saint Thomas » (p. 3, n. 1). Mais nous croyons que son travail eût gagné à tenter, sur ce point précis, cette description, au lieu de se limiter à passer en revue les auteurs cités par saint Thomas parfois avec un médiocre souci du sens exact des citations. Dom T. examine ainsi les sources philo-

sophiques de sa doctrine de la vie contemplative et active (Aristote surtout, et quelques autres), l'Écriture, les auteurs ecclésiastiques (saint Augustin, saint Grégoire le Grand, — source principale de saint Thomas, — saint Bernard, le Pseudo-Denys, Richard de Saint-Victor et quelques autres). Chacun de ces auteurs est étudié d'après les textes cités (soigneusement catalogués par dom T.).

En conclusion dom T. remarque l'accroissement des citations scripturaires et patristiques entre *C. Sent.* III, d. 35 et la *Summa theol.*, la liberté avec laquelle les *auctoritates* sont alléguées et la place étroite accordée aux Pères grecs. Le volume s'achève par diverses tables (scripturaire, analytique, bibliographique, et des textes cités de saint Thomas). F. V.

816. A. Pelzer. *Addenda et emendanda ad Francisci Ehrle Historiae Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis.* T. I. — Bibliotheca Vaticana, 1947 ; in 4, viii-184 p.

Mgr P. a consacré son talent, et sans doute beaucoup de son temps, à corriger et compléter le grand ouvrage qu'en 1890 le P. F. Ehrle publiait sur l'histoire des bibliothèques de Boniface VIII et des papes d'Avignon. Le savant jésuite y décrivait les inventaires de 1295 (Rome), de 1311 (Pérouse), de 1327 et de 1339 (Assise) ; mais il n'éditait que celui de Pérouse, ayant publié les trois autres en 1885 dans son *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters.* Ce sont ces derniers inventaires de la bibliothèque bonifatienne que Mgr P. publie à nouveau, après en avoir collationné le texte sur les originaux. Le savant érudit dresse à cette occasion une table alphabétique de tous les auteurs et écrits signalés dans ces trois catalogues : précieux instrument de travail pour l'histoire littéraire du moyen âge.

Dans la seconde partie de son étude (p. 86-184), Mgr P. suit page par page l'ouvrage du P. Ehrle pour y apporter tous les perfectionnements désirables : il corrige les fautes, signale les nouveaux manuscrits des écrits inventoriés et toutes les recherches effectuées sur les auteurs au cours des dernières années ; mine surabondante de notes bibliographiques. Certaines notes sont particulièrement instructives : celle qui résume les quatre époques de la bibliothèque pontificale jusqu'à la Vaticane actuelle (p. 86), celle qui établit que l'abréviation *and.* qu'on lit dans certains manuscrits doit se lire, non *antiquum*, mais *andegavense*, ce qui prouve l'origine angevine de ces manuscrits (p. 92-94). On remarquera aussi la bibliographie concernant Adam de Bocfeld (p. 118-119) et surtout la liste des multiples études parues sur le palais papal d'Avignon depuis 1906, année où le monument cessa d'être caserne (p. 167-178). En tout son travail on retrouve la manière habituelle du savant érudit : le soin du détail, l'amour de la concision, le souci de la précision. O. L.

xive s. **817.** J. M. Martinez O. F. M. *Criteriología escotista. Doctrina textual del B. J. Duns Escoto.* — Verdad y Vida 3 (1945) 651-681 ; 4 (1946) 63-86.

Malgré son caractère avant tout philosophique, signalons cette étude qui, après quelques notions préliminaires sur la science et la connaissance, aborde le problème de la justification de la connaissance et, par là, celui de l'attitude de Duns Scot à l'égard de la théorie de l'illumination divine. Le P. M. traduit très largement l'*Opus Oxoniense.* H. B.

818. J. R. H. Moorman. *A. G. Little : Franciscan Historian.* — Church Quarterly Review 144 (1947) 17-27.

Pour écrire cette notice destinée à relever la signification et la valeur, surtout pour l'histoire franciscaine anglaise, de l'œuvre du regretté Little, M. M. a pu se servir de papiers inédits laissés par le vieux maître. Parmi ceux-ci, une liste des docteurs franciscains d'Oxford témoigne du soin et de la persévérance avec lesquels Little fouillait les archives pour y découvrir le moindre détail supplémentaire à ses *Grey Friars in Oxford* (1892). Comme exemple, M. M. publie la note biographique sur Guillaume d'Alnwick, considérablement enrichie au cours de ces cinquante années de recherches. Souhaitons que ces papiers inédits ne restent pas inexploités. H. B.

819. Francesco Petrarca. *De vita solitaria* (secondo lo pseudo-autografo Vaticano 3357). A cura di A. Altamura (Studi e testi umanistici, Serie II : Testi e documenti, 1). — Napoli, G. Casella, 1943 ; in 8, 155 p. L. 200.

Sur la foi d'une note de Bembo sur la feuille de garde du *Vat. lat. 3357*, on a cru longtemps que ce manuscrit était un autographe de Pétrarque. Cette opinion trop flatteuse est abandonnée depuis les dernières décades du XIXe siècle, mais le manuscrit a conservé sa valeur particulière : s'il est déchu du rang d'archétype, on reconnaît cependant en lui une copie ordonnée par Pétrarque lui-même et qui aurait ensuite fait partie de la bibliothèque de Coluccio Salutati. C'est la position prise par P. Rajna en 1909 et devenue commune après lui. C'est aussi celle à laquelle M. A. se range comme allant de soi. Un nouvel examen du problème n'eût cependant pas été superflu ; une récente étude de B. L. Ullmann en fait foi (*The Composition of Petrarch's « De vita solitaria » and the History of the Vatican Manuscript*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, IV, Città del Vaticano, 1946, p. 107-142).

Dans son introduction M. A. énumère 30 manuscrits du *De vita solitaria*, qu'il divise en trois groupes : ceux qui, comme *Vat. lat. 3357*, contiennent l'addition sur S. Romuald, ceux qui l'ignorent, et trois manuscrits « spurii o incompleti ». A côté d'eux, il connaît 13 éditions, dérivant soit de l'archétype perdu, soit du *Vat. lat. 3357*, soit de ce dernier avec influence d'autres manuscrits. M. A. nous dit (p. 7, n. 23) que, malgré les difficultés des années de guerre, il a pu examiner à peu près tous ces témoins et en tirer les matériaux nécessaires à une édition critique. Celle-ci est basée sur *Vat. lat. 3357* à cause de sa valeur spéciale. Mais par ailleurs, ajoute M. A., « non ho voluto nè potuto trascurare l'esame e il confronto con tutte le altre lezioni, accettando quelle che, a rigor di logica e di ermeneutica, offrissero maggior valore di quelle del *Vat. 3357*, in alcuni punti mal corretto o mal rivisto dall'autore o dal copista ». On ne peut que souscrire à une telle déclaration. Malheureusement on en cherche en vain l'application, au point de se demander si elle se rapporte au présent volume. L'édition de M. A. reproduit le texte de *Vat. lat. 3357* et ignore totalement la tradition manuscrite. L'apparat critique se borne à signaler quelques variantes des éditions et à corriger çà et là le texte du manuscrit, sans que rien ne décèle si ces corrections s'appuient sur les éditions ou sont le fait de l'éditeur. Après les promesses de l'introduction, on est déçu en constatant que, loin de posséder une édition critique, on n'a sous la main qu'une comparaison entre *Vat. lat. 3357* et les éditions.

Tout n'est d'ailleurs pas clair non plus dans ce travail sur les éditions. M. A. divise celles-ci, nous l'avons dit, en trois groupes. Mais tandis que, p. 11, le premier groupe de compose de deux éditions, le stemma de la page suivante lui en octroie quatre. Si l'on ajoute que les trois sigles employés pour désigner les éditions dans l'apparat ne recouvrent eux-mêmes aucune des répartitions susdites,

on mesurera la perplexité du lecteur. Celle-ci ne fera que grandir en parcourant l'apparat critique. En constatant, entre autres, les cas assez fréquents où l'édition de 1503, la seule dérivée uniquement de *Vat.* selon M. A., se trouve d'accord avec toutes ou la plupart des autres éditions contre le manuscrit.

Bref, si l'édition de M. A. a le mérite de nous livrer le texte de *Vat. lat. 3357*, la minutieuse préparation dont parle l'introduction nous en avait fait espérer bien davantage. H. B.

XVe s. 820. L. MOURIN. *Six sermons français inédits de Jean Gerson.* Étude doctrinale et littéraire suivie de l'édition critique et de remarques linguistiques (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 8). — Paris, J. Vrin, 1946 ; in 8, XIII-611 p. Fr. 900.

M. M. contribue à la résurrection de Gerson entreprise par M. A. Combes, en publiant six de ses sermons français inédits, choisis parmi ceux que la tradition manuscrite a le mieux conservés.

Après une introduction où il explique ses intentions et justifie certains de ses procédés de travail ou d'exposition, et après quelques remarques sur l'éloquence française à l'époque de Gerson, défilent six parties au plan identique. M. M. y étudie, pour chacun des six sermons, successivement sa datation et sa localisation, sa valeur littéraire (technique, citations-*exempla*-proverbes, style), son contenu doctrinal, ses caractéristiques linguistiques (syntaxe, lexique) ; il synthétise les traits les plus marquants de ces réflexions préalables avant d'entreprendre l'étude des manuscrits et de leur filiation. Enfin l'édition critique, remarquablement soignée, achève chacune de ces six parties

Nous ne pouvons songer à dire ici de quels manuscrits M. M. s'est servi. Ils ont fait d'ailleurs l'objet d'un travail distinct, malheureusement édité à part (*Arch. Hist. doctr. littér. Moyen Age*, 15, 1946, 225-261). Signalons toutefois les manuscrits que M. M. a adoptés, pour diverses raisons, comme base de son édition : *Paris Nat. fr. 24839* (J) pour le 1er sermon (*Mansionem*, pour la Pentecôte) et *13318* (H) pour les cinq suivants (*Videmus*, pour la fête de la sainte Trinité ; *Beati*, pour le jour des morts ; *Gloria*, pour Noël ; *Tota*, pour l'Immaculée Conception ; *Nimis*, pour les saints Pierre et Paul).

Chacun de ces sermons constitue un « cas », dont la valeur littéraire, doctrinale et linguistique, et même la tradition manuscrite, sont assez spécifiques pour justifier ces six traitements distincts. Une vue synthétique a cependant été tentée, en fin de travail. Vue prudente toutefois, vu « l'état vraiment scandaleux des éditions et, par une conséquence fatale, des études gersoniennes » (*Préface* de A. COMBES, p. IX). Retenons de ces considérations finales que dans deux cas seulement (*Videmus* et *Tota*) l'édition latine s'est servie d'un manuscrit proche de la tradition « victorine », elle-même déjà défectueuse. Notons encore des remarques sur la technique oratoire (M. M. se révèle ici un vrai pionnier dans l'étude des *Artes praedicandi* du moyen âge finissant), l'érudition et le style de Gerson ; enfin des réflexions sur son humanisme et sur la valeur doctrinale et historique de son œuvre. Une bibliographie remarquablement complète, notamment des publications sur la technique du sermon médiéval, achève ce travail qui, croyons-nous, peut être proposé comme modèle du genre. F. V.

Janvier-Avril 1948

821. A. Michel. *Tradition.* — Dictionn. Théol. cathol. 15, I (1946) 1252-1350. Ier s.

Il s'agit de la tradition au sens théologique : transmission orale des vérités chrétiennes. Col. 1256-1317, M. M. étudie assez en détail la pensée de la plupart des Pères et des conciles, notamment du concile de Trente. Les théologiens du moyen âge sont entièrement négligés. M. C.

822. J. de Ghellinck S. J. *A propos d'un essai de préhistoire du symbole.* — Revue Hist. ecclés. 41 (1946) 407-416.

Analyse minutieuse de O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris, 1943. Ce sont, réunis en volume, des articles parus dans la *Revue de Philos. et d'Hist. relig.* (voir *Bull.* V, nos 541-543). Le P. de Gh. loue l'originalité et la pénétration de ces études, mais conteste le lien que M. C. croit pouvoir établir dans le passage d'une formule de foi à l'autre, et que le contenu des formules ultérieures ait comporté un déplacement du centre de gravité. B. B.

823. H. Rahner. *Griechische Mythen in christlicher Deutung.* Gesammelte Aufsätze. — Zürich, Rhein-Verlag, 1945 ; in 8, 499 p. et 12 pl. Fr. 22.50.

Le contenu de ce beau volume, qui fait honneur à l'édition suisse, paraît à première vue un peu disparate. Il révèle cependant à la lecture une profonde unité de pensée. Il s'agit de la rencontre du christianisme avec l'hellénisme. Quelle influence, tout particulièrement, les religions à mystère ont-elles exercée sur le culte et la pensée chrétienne ? Le P. R. ne rejette pas la méthode comparative, mais il fait une critique très pertinente des procédés de certains de ses partisans, parmi lesquels il range l'école de Maria Laach : on oublie qu'il y a un développement, au cours des premiers siècles, non seulement des religions à mystère, mais aussi des rites et de la pensée chrétienne. C'est une erreur de méthode que de tout mêler et d'expliquer le baptême chez saint Paul d'après la terminologie et les conceptions du Pseudo-Denys. Il n'y a à l'origine aucune influence réelle des mystères. Ce n'est qu'à partir du IIIe siècle que leur langue envahit le vocabulaire chrétien. Il est donc vain de faire appel à celle-ci pour expliquer les réalités profondes du christianisme dans leur essence et leur genèse ; mais il n'en reste pas moins qu'elle a fourni des images et des symboles pour traduire le message chrétien à l'usage du monde hellénistique. C'est en somme à des cas concrets de ce symbolisme que le P.R. consacre son livre : le mystère de la croix, du baptême, du soleil et de la lune (influence du culte solaire sur l'interprétation de Pâques et sur les origines de Noël et de l'Épiphanie), symbolisme des plantes magiques (moly et mandragore), de la branche de saule, le voyage d'Ulysse, le mât de la croix. Il y a là un monde de représentations qui pouvait servir de véhicule à la vérité et qui a été christianisé. Tout cela pourtant n'a pas une égale profondeur.

On mesure toute la distance qu'il y a entre le thème du Christ soleil de justice, qui a un fondement scripturaire et s'est enraciné dans le culte chrétien, et celui du sage Ulysse, qui n'est en somme qu'un thème littéraire à l'usage des rhéteurs chrétiens. La dernière partie du livre est un résumé d'articles déjà signalés (*Bull.* IV, nº 323 et V, nº 139). B. B.

824. P. Brezzi. *Homo-Deus. La teopoiesi nel pensiero cristiano dei primi secoli.* — Accademia nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di Sc. morali, storiche e filologiche, serie VIII, 2 (1947) 222-258.

Ce sujet a été traité abondamment dans ces dernières années. Le but de M. B. est moins de faire du neuf que de donner une idée d'ensemble. L'exposé part des données bibliques et nous mène jusqu'à saint Léon. De saint Augustin M. B. ne parle pas, parce que son point de vue est tout différent. Chez saint Léon on voit apparaître le thème de la divinisation des Grecs. Quant aux penseurs occidentaux qui ont précédé Augustin, on dresse simplement un procès verbal de carence. Il est vrai qu'il a été question de saint Irénée au chapitre III (p. 236-238), que saint Hippolyte a été expédié dans une note (p. 242, n. 1) et que saint Hilaire a été rangé avec les Cappadociens (p. 246). Il est bien vrai que les Latins donnent moins d'importance à l'aspect mystique de la rédemption et s'intéressent davantage aux problèmes moraux. Mais il ne faut pas pousser le contraste à l'extrême. Il est bon de noter aussi que, ne s'étant guère mêlés des controverses christologiques, ils n'ont pas eu l'occasion de développer beaucoup ce thème. Quand ils auront l'occasion d'en parler, ils ne manqueront pas de reprendre les idées « grecques », comme saint Léon. B. B.

825. J. Daniélou S. J. *Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles.* — Rech. Science relig. 33 (1946) 402-430.

Le P. D. étudie le développement du thème du passage de la mer Rouge, type du baptême. On trouve ce thème dans une double série d'ouvrages : les traités ou catéchèses sur le baptême, les commentaires sur l'Exode. L'unanimité des auteurs, qui sont en grande partie des évêques, témoins officiels de la foi de l'Église, ne peut s'expliquer, d'après le P. D., que parce qu'on se trouve en présence d'une véritable tradition. Elle s'appuie d'ailleurs sur l'Écriture elle-même, puisque saint Paul a déjà esquissé cette typologie dans *I Cor.* 10, 1-4. Le P. D. aurait pu noter aussi que la même idée se trouve dans les anciens sacramentaires romains, le *Gélasien* (éd. H. Wilson, p. 82-83) et le *Grégorien* (éd. H. Wilson, p. 54-55). La même étude a été entreprise d'une manière un peu différente par P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Upsala, 1942, p. 116-146. A noter que l'article cité p. 409, à propos du *De sacramentis*, n'est pas de H. Quentin, mais de G. Morin. B. B.

826. F. Fabbi. *La confessione dei peccati nel Cristianesimo.* — Assisi, Edizioni Pro civitate christiana, 1947 ; in 8, 271 p.

C'est en fait une histoire du sacrement de pénitence que nous donne M. F., sans aucune prétention d'ailleurs de faire du neuf. Il n'a eu d'autre but que de présenter les problèmes et leur solution d'une manière claire, sereine, critique et objective. On peut dire qu'il y a réussi et que son travail est un bon exposé d'ensemble. Il est d'ailleurs bien au courant de l'abondante littérature du sujet, mais il semble qu'il ait pris surtout pour guide le P. P. Galtier. C'est un guide

excellent, bien qu'il ne soit pas infaillible. M. F. semble moins familiarisé avec les travaux de B. Poschmann et il lui attribue, à propos des effets de la pénitence ecclésiastique (p. 65), une opinion qui n'est probablement pas la sienne. Il n'y a d'ailleurs aucune référence précise pour appuyer cette assertion, mais quelques pages plus loin (p. 71, n. 5) on cite un article où le même auteur défend l'opinion diamétralement opposée. M. F. ne s'est pas contenté d'ailleurs de lire les auteurs modernes ; il a étudié consciencieusement les sources. Tout n'est pas également au point (voir, par exemple, ce qui est dit des pénitentiels, p. 127), mais c'est presque inévitable dans des synthèses aussi vastes. On s'étonne de ne pas voir citer une seule fois, dans cet ouvrage où sont nommés abondamment anciens et modernes, le nom de J. Morinus. B. B.

827. A.-G. Martimort. *La fidélité des premiers chrétiens aux usages romains en matière de sépulture.* — Société toulousaine d'études classiques, Mélanges, I (Toulouse, E. Privat, 1946 ; in 8, VIII-343 p. et 5 pl.) 167-189.

Les premiers chrétiens n'ont pas eu à l'origine de rituel spécial pour les morts. Ils ont continué les usages funéraires de leur famille, pour autant qu'ils étaient compatibles avec leur foi, et ils les ont imprégnés d'un esprit nouveau. Tout en notant les usages écartés, tel celui de la couronne des morts et celui de la crémation, M. M. souligne cette continuité : célébration du novemdial, usage de parfums, pratique du *refrigerium*, art sépulcral, inviolabilité de la sépulture. Tout ceci est abondamment illustré par les textes littéraires comme par les monuments épigraphiques et archéologiques romains. La documentation est excellente, avec par ci par là quelques lacunes. Ainsi pour la *memoria apostolorum*, on s'étonne de ne pas voir citée l'étude de Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult*, Münster, 1927. B. B.

828. G. van der Leeuw. *Refrigerium.* — Mnemosyne, Ser. III, 3 (1935-36) 125-148.

Cette étude était terminée quand l'auteur a eu connaissance de celle de A. M. Schneider, *Refrigerium*, Fribourg en Br., 1928, beaucoup plus complète. Elle nous mène de Vondel jusqu'à la préhistoire égyptienne. C'est peut-être beaucoup pour un article aussi court. La documentation est nécessairement incomplète et surtout cela manque un peu d'ordre et de clarté. On ne voit pas très bien l'évolution sémantique du terme ni la filiation des idées. Il est possible que le ψυχρὸν ὕδωρ des textes eschatologiques de l'orphisme soit pour quelque chose dans cette histoire, mais je n'en suis pas sûr du tout. *Refrigerium* est spécifiquement latin, il n'a pas de correspondant adéquat en grec. Dans les traductions il répond à une demi-douzaine de mots grecs. Dans les inscriptions funéraires, il n'y a aucun terme grec équivalent qui revienne avec la même fréquence. C'est donc dans le monde latin qu'il faut chercher son origine. Si l'une ou l'autre des idées qu'il évoque a une origine grecque ou orientale, c'est une autre question, mais c'est probablement indémontrable. Il faut noter aussi que le *refrigerium* chez Tertullien, dans l'exégèse de *Lc* 16, 19-31, n'a rien à voir avec le purgatoire. Quand Tertullien dit : *Abraham refrigeratur*, il s'agit du bonheur dont Lazare jouit dans le sein d'Abraham, qui n'a rien du purgatoire. Tertullien, il ne faut pas l'oublier, est millénariste. La documentation patristique et surtout liturgique est nettement insuffisante. B. B.

829. G. van der Leeuw. *CR de K. Marót, Refrigerium.* — Gnomon 14 (1938) 573-574.

C'est le compte rendu d'un article paru en hongrois, avec un résumé allemand et français, dans *Acta Litt. ac Scient. Reg. Univ. Hung. Franc.-Iosephinae, Sectio geographico-historica*, III, 2 (Szeged, 1937). Cet article ne nous a pas été accessible. M. v. d. L. répond à quelques critiques que lui fait M. Marót, surtout à propos de méthode. Il ne résulte aucune clarté particulière de cette discussion.

B. B.

830. C. Leonardi. *'Ampelos. Il simbolo della vite nell'arte pagana e paleocristiana* (Bibliotheca « Ephemerides liturgicae », Sectio historica, 21). — Roma, Edizioni liturgiche, 1947 ; in 8, xxxvi-265 p.

M. L. distingue deux courants dans l'interprétation symbolique de la vigne. L'un est d'origine païenne et il se rattacherait au culte de Dionysos. Sa présence sur les monuments funéraires symbolise les espérances de l'au-delà. Ce symbolisme a été christianisé et on le retrouve dans l'iconographie chrétienne. L'autre courant est spécifiquement chrétien et il doit son origine à des textes bibliques : l'allégorie de la vigne dans saint Jean, la description de la terre promise, l'allégorie d'Isaïe 5, 1-7 appliquée à l'Église. La documentation est bonne, sans être exhaustive (voir par ex. la stèle acquise par Georges de Saxe à Louxor, dans F. J. Dölger, *Ichtys*, t. V, p. 325), et les illustrations sont excellentes. Tout n'est pas également sûr dans l'interprétation. Je me demande si le culte de Dionysos a joué un aussi grand rôle dans les croyances eschatologiques. M. L. nous dit que le culte de Dionysos est intimement uni à la vigne, que c'est un fait indiscutable qui appartient au domaine public (p. 8). Je n'y contredirai pas ; mais s'ensuit-il que chaque fois qu'on rencontre la vigne dans un monument païen il y ait là une influence, directe ou indirecte, du culte de Dionysos ? C'est surtout pour l'interprétation chrétienne de ce thème qu'il y a, à mon avis, une lacune : M. L. me semble trop peu familiarisé avec les idées eschatologiques des premiers chrétiens, qui pourtant donnent un sens tout nouveau à ces symboles : le *Paradisus*, entendu souvent du paradis terrestre dont l'homme avait été chassé, la première résurrection de l'ère millénaire dont le symbole était la fécondité de la vigne (voir Papias dans Irénée, *Adv. haer.* V, 33, 3). Je sais bien que le millénarisme est mort depuis longtemps, mais il a laissé des traces incontestables dans le culte des défunts. C'est aussi une erreur de méthode que de chercher à interpréter la grappe de *Num.* 13, 25 uniquement par ce que les Pères disent de la grappe elle-même. Il aurait fallu tenir compte de ce qu'ils disent de la terre promise dont la grappe était le seul symbole iconographiquement utilisable. Il était en effet impossible de représenter des ruisseaux de lait et de miel. Je crois donc que M. L. n'a pas épuisé le sujet, bien qu'il nous donne déjà beaucoup. B. B.

831. D. Mahnke. *Origins of Mathematical Mysticism. Erwiderung.* — Isis 32 (1940 ; paru en 1947) 131-132.

832. W. Pagel. *The Reviewer's Reply.* — Isis 32 (1940 ; paru en 1947) 132-133.

A propos d'une recension de son ouvrage *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (voir *Bull.* IV, nº 25), parue dans *Isis* 30 (1939) 121-124, sous la signature de M. W. Pagel, M. M. insiste sur la distinction nécessaire entre les formules, qui se transmettent presque inchangées à travers les âges, et leur contenu sans cesse

variable suivant les courants de pensée propres à chaque peuple et à chaque époque. Il rappelle entre autres que ce n'est pas d'Avencebrol, — cependant le penseur le plus original du judaïsme, — que le moyen âge latin tient l'essentiel de la mystique mathématique plotinienne. Celle-ci lui est venue par des écrivains latins tels qu'Apulée, Augustin, Boèce et surtout Scot Érigène. Ce n'est pas non plus au philosophe juif que remonte la transposition moderne du symbole géométrique de l'infini de Dieu au macrocosme et au microcosme que sont le monde et l'homme ; la source en est bien plutôt la mystique allemande et Nicolas de Cues en particulier.

La réplique de M. P. se limite à un point qui n'est plus du domaine de ce *Bulletin* : l'influence de la Cabale sur Leibniz. H. B.

833. P. Andriessen O. S. B. *L'Apologie de Quadratus conservée sous le titre d'Épître à Diognète.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 5-39, 125-149, 237-260. IIe s.

La thèse soutenue par dom A. avait été entrevue par H. Kihn, *Ursprung des Briefs an Diognet*, Fribourg en Br., 1882, mais rejetée parce que le fragment de Quadratus cité par Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 3, 2, ne se retrouve pas dans *Diognète*. La solution de cette difficulté, c'est que le fragment en question appartient au texte omis entre VII, 6 et VII, 7, où tout le monde est obligé de constater qu'il y a une lacune. Mais cette lacune comportait plus que quelques lignes. D'autre part l'examen du contexte qui précède et de celui qui suit permet de soupçonner le contenu de cette lacune et on peut constater que le fragment d'Eusèbe est dans la même note. Il y a de plus entre ce fragment et le reste de *Diogn.* des ressemblances de style. Le second article est consacré à la tradition sur Quadratus : il s'agit bien de l'évêque d'Athènes. Son *Apologie* a été citée par Eusèbe de Thessalonique contre les aphthartodocètes : il s'agit probablement de *Diogn.* IX, 2. Il y a aussi une citation dans le Martyrologe de Bède, au 26 mai. La prétendue lettre de Jacques à Quadratus trahit aussi la connaissance de *Diogn.* ou du moins de son début. Puisque *Diogn.* n'est autre chose que l'*Apologie* de Quadratus, le Diognète n'est autre que l'empereur Hadrien. Ce n'est pas un nom, mais un titre. Dans son troisième article, dom A. rappelle ce qu'on sait d'Hadrien et montre la pertinence de l'*Apologie*. Un excursus final tend à prouver que le Diognète nommé dans les pensées de Marc-Aurèle n'est autre qu'Hadrien. L'ensemble de cette étude est parfaitement cohérent et donne le maximum de certitude qu'on peut attendre en pareil cas. Tout n'est d'ailleurs pas également probant. Ainsi l'étude sur la concordance de style (p. 33-39). Il est peut-être présomptueux de tirer des conclusions d'un fragment de cinq lignes. De plus les analyses métriques ne sont pas toutes exactes. Les finales *οι* et *αι* sont comptées comme brèves au point de vue de l'accent, mais au point de vue métrique elles sont toujours longues, à moins qu'elles ne soient en hiatus. B. B.

834. P. Andriessen O. S. B. *L'Épilogue de l'Épître à Diognète.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 121-156.

Dom A. défend l'authenticité des chapitres XI-XII de *Diogn.* en montrant la similitude de style et la continuité de la pensée. Il esquisse alors un essai d'interprétation. La démonstration me paraît insuffisante. Du point de vue stylistique les similitudes se bornent pour la plupart à des lieux communs. Les rapprochements faits par R. H. Connolly avec Hippolyte, dans *Journ. theol. Studies* 37 (1936) 2-15, me paraissent bien plus caractéristiques. Mais de cela dom A. ne

souffle mot. Il ne cite cet article que pour dire que dom C. « juge la différence de style si peu sérieuse qu'il n'hésite pas à attribuer Dg et E au même auteur » (p. 122). Ce n'est pas tout à fait exact. Dom C. parle d'un « very different style » (p. 15). B. B.

835. J. LECLERCQ O. S. B. *L'idée de la royauté du Christ dans l'œuvre de saint Justin.* — Année théologique 7 (1946) 83-95.

La royauté du Christ tient une grande place dans l'apologétique de Justin contre les Juifs. Il veut montrer que Jésus a réalisé les prophéties du Messie-Roi. La clé qui permet de réduire l'antinomie apparente entre la majesté royale du Christ et l'humilité de sa mort est la distinction entre les deux « parousies ». La puissance royale sera pleinement réalisée dans le Christ à sa seconde parousie. Mais cette royauté glorieuse est liée à l'économie de sa première parousie. Elle sera la révélation de la royauté que possédait déjà le Christ, reconnue par les Mages et par le peuple lors de l'entrée triomphale à Jérusalem. Sa royauté est d'ailleurs conditionnée par sa passion. La résurrection et l'ascension sont le premier couronnement royal du Christ. Cette royauté n'est pas attribuée au Christ par Justin en tant que descendant de David, ni à titre de créateur, mais en raison de sa divinité. B. B.

836. R. H. BAINTON. *The Early Church and War.* — Harvard theolog. Review 39 (1946) 189-212.

Les premières mentions de chrétiens servant dans les armées impériales apparaissent vers 170-180, mais à partir de ce moment leur nombre va croissant. C'est à la même époque qu'on trouve dans la littérature chrétienne un certain nombre de condamnations plus ou moins explicites du service militaire. D'aucuns cependant distinguent le service militaire en temps de paix et en temps de guerre. Peut-être est-ce le sens du canon 3 d'Arles (314) : le soldat aurait le droit de jeter ses armes en temps de guerre, mais non en temps de paix. Les espérances eschatologiques et l'hostilité de l'empire romain envers l'Église ont sans doute renforcé cette prohibition basée en principe sur la défense de verser le sang et sur le danger d'idolâtrie. B. B.

837. W. L. KNOX. *Irenaeus, Adv. Haer. 3, 3, 2.* — Journ. theol. Studies 47 (1946) 180-184.

Il s'agit du fameux texte au sujet de l'Église romaine : *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam.* Ce serait un lieu commun : la prééminence de Rome comme capitale de l'empire, point de rencontre d'hommes qui viennent de partout. L'interprétation n'est pas neuve. Quant à l'argument nouveau de M. K., il me semble un peu faible : deux textes, un de Galien et un de Diodore de Sicile, ne suffisent pas à prouver l'existence d'un lieu commun et moins encore qu'Irénée a transformé maladroitement un texte qu'il avait trouvé quelque part, on ne sait où. Il n'en reste pas moins que cette interprétation est défendable. Il faut alors distinguer deux choses. Irénée reconnaît la prééminence de l'Église de Rome en matière de foi, c'est un fait. Autre chose est la preuve qu'il en donne. Il ne fait pas appel ici à l'apostolicité de cette Église, mais à son universalité de fait. Rome n'est pas une Église isolée et comme renfermée en elle-même, mais elle est le point de rencontre de l'Église universelle. A noter qu'avec cette interprétation il ne faut pas traduire *omnem ecclesiam* par « all the Church » (p. 184), mais par « l'Église tout entière » (*eos qui sunt undique fideles*). B. B.

838. J. I. Hochban S. J. *St. Irenaeus on the Atonement.* — Theological Studies 7 (1946) 525-557.

Esquisse de toute la sotériologie d'Irénée : création de l'homme à l'image de Dieu, péché originel, préparation de la rédemption, mode de rédemption, fruits de la rédemption. Le P. H. estime qu'on a trop insisté sur le caractère mystique de cette rédemption jusqu'à nier la valeur de satisfaction de la mort du Christ. Sans doute tous les actes du Christ ont une valeur dans son rôle de *recapitulator* ; mais il y en a deux qui ont une importance particulière : la tentation du Christ et sa mort. Le P. H. n'exagère-t-il pas dans l'autre sens quand il dit que l'œuvre du salut n'est pas accomplie par l'incarnation, mais seulement rendue possible ? N'est-ce pas transposer la pensée d'Irénée dans un cadre qui n'est pas le sien ?

B. B.

839. J. T. Muckle. *Greek Works Translated Directly into Latin before 1350.* — Mediaeval Studies 4 (1942) 33-42 ; 5 (1943) 102-114. IIIe s.

Liste alphabétique suivant l'ordre des auteurs grecs. Elle embrasse tous les écrits qui intéressent l'histoire de la philosophie et de la théologie. N'en sont exclus que les écrits bibliques, liturgiques, juridiques, hagiographiques et de pure science. L'entreprise est audacieuse et les lacunes sont nécessairement importantes.Une première a été comblée par le P. M. lui-même en tête de son second article. Celui-ci groupe les traductions postérieures à l'an 1000. L'autre s'étend aux dix premiers siècles. Nous regrettons un peu ce découpage en deux séries alphabétiques. Mais, indubitablement, la liste du P. M. rendra de grands services.

M. C.

840. J.-P. Brisson. *Les origines du danger social dans l'Afrique chrétienne du IIIe siècle.* — Recherches Science relig. 33 (1946) 280-316.

La crise donatiste a ses racines dans les conditions politiques et sociales de l'Afrique romaine du IIIe siècle. Elle est la manifestation à la fois du particularisme africain en lutte avec l'empire et d'une agitation sociale issue de l'enseignement moral du christianisme, mais d'un enseignement dévié de son but. La doctrine de Tertullien et de saint Cyprien sur les richesses est déjà fort peu nuancée. Mais c'est surtout chez Commodien que M. B. va chercher l'expression du sentiment populaire à l'égard des riches et de l'empire romain persécuteur des chrétiens. Il y a sans doute beaucoup de vrai dans cette explication, mais peut-être aussi une part d'exagération. Doit-on refuser au mouvement donatiste toute valeur purement religieuse pour n'y trouver que l'effet de rancœurs sociales et d'un nationalisme qui voit dans une Église africaine indépendante la première étape d'une Afrique libre ? Et la faiblesse de certains évêques africains dans la persécution de Dioclétien ne serait-elle pour rien ou à peu près dans l'éclosion du donatisme ? M. B. me paraît aussi bien sévère dans son appréciation de l'enseignement moral de Tertullien, de Cyprien et même de Commodien. On pourrait aussi trouver que certaines pages de l'évangile ont un relent révolutionnaire et que l'Apocalypse n'était pas un livre de tout repos pour la sécurité de l'empire. Il semblerait que M. B. a lu Commodien avec la préoccupation constante de découvrir qu'il n'a vraiment pas l'esprit chrétien, même quand il ne fait que traduire l'évangile en mauvais alexandrins. Et n'est-il pas exagéré aussi de dire que la langue et la versification de Commodien suffisent à nous convaincre qu'il appartenait à l'une des plus basses classes de la société (p. 292) ? C'est assurément de la langue populaire et de la versification sans prétention. Mais on me fera difficilement croire que c'est la langue d'un débardeur ou d'un valet de ferme. B. B.

841. E. C. Ratcliff. *The Relation of Confirmation to Baptism in the Early Roman and Byzantine Liturgies.* — Theology 49 (1946) 258-265, 290-295.

Après avoir décrit les rites d'initiation de l'ancien rite romain, d'après le Sacramentaire gélasien et l'*Ordo romanus VII*, et ceux du rite byzantin d'après l'euchologe Barberini, M. R. se demande si ces deux rituels ont simplement juxtaposé deux cérémonies distinctes ou bien s'il y a entre ces rites une unité essentielle. Pour résoudre cette question, l'auteur recourt au *De baptismo* de Tertullien. Celui-ci dit explicitement ce que les anciens rites supposent implicitement : le baptême est ordonné à la rémission des péchés, la confirmation seule donne l'Esprit-Saint. Ce sont donc deux parties nécessaires de l'initiation chrétienne. Si je comprends bien la pensée de l'auteur, le baptême d'eau serait par lui seul impuissant à sauver le chrétien, la confirmation serait nécessaire au salut. Personne, que je sache, n'a jamais nié que l'imposition des mains ne fasse partie de l'initiation chrétienne, ni qu'elle en soit le point culminant. Mais que le baptême d'eau ait un effet purement négatif, qu'il ne soit que la première partie d'un rite unique, c'est là une théorie contraire à toutes les données de l'histoire et à toute la tradition chrétienne. M. R. peut remonter plus haut que Tertullien : il y a la doctrine paulinienne du baptême et la pratique de l'Église apostolique attestée par les Actes. L'imposition des mains était réservée aux apôtres et dans l'Église occidentale la confirmation a toujours été réservée à l'évêque. Tertullien, auquel M. R. fait appel, admettait que les laïcs pouvaient baptiser *in necessitatibus* (*De bapt.* 17). A quoi bon, si ce baptême était par lui-même inefficace ? Mais la plus ancienne tradition, celle de saint Paul, ne voit pas seulement un effet négatif au baptême : on meurt avec le Christ, mais on ressuscite avec lui à une vie nouvelle. Il n'est pas bon en ces matières d'user de raisonnements trop mathématiques.
B. B.

842. A. d'Alès S. J. *Tertullien helléniste.* — Revue Études grecques 50 (1937) 329-362.

Relève les vestiges de la littérature grecque (poésie, philosophie, histoire) dans Tertullien. Les conclusions, d'après le P. d'A., sont « affligeantes » : dans aucun de ces domaines Tertullien n'a rien laissé de profond ni de durable. Il n'y a rien d'inattendu dans cette découverte. L'œuvre de Tertullien est d'ailleurs assez grande sans cela. Pour terminer l'auteur donne un lexique des termes « exotiques » de Tertullien. La plupart sont grecs et un grand nombre provient de la Bible grecque.
B. B.

843. M. T. Ball. *Nature and the Vocabulary of Nature in the Works of Saint Cyprian.* A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 75). — Washington, Catholic University of America Press, 1946 ; in 8, XIX-303 p.

On est un peu étonné, à première vue, de voir consacrer une thèse aussi volumineuse à un sujet en somme assez mince. Cyprien n'est pas un poète et on ne s'attend guère à trouver dans ses œuvres une aussi ample moisson. Sr B. a cependant réuni et classé en trois chapitres, suivant le genre littéraire des écrits (apologétiques, disciplinaires, épistolaires), les termes et les images empruntés à la nature. Elle finit par un chapitre de quatre pages dont les conclusions me paraissent un peu vagues. Saint Cyprien se sert comme le Christ d'images familières pour illustrer son enseignement ; jamais il n'attire l'attention sur des phé-

nomènes curieux ou étranges. Mais avait-il un sentiment profond de la nature ? Sr B. répond affirmativement à cette question. Cependant tout le matériel qu'elle a amassé avec beaucoup de patience n'a pas la même valeur. Il faudrait distinguer ce qui est original. Quand Cyprien parle d'un chrétien qui rougit d'appartenir au Christ, cela fait une référence pour le paragraphe « couleur » (p. 157). De même quand la terre tremble à la mort du Seigneur (p. 94), cela rentre dans un des quatre éléments. Mais qu'est-ce que cela a à voir avec le sentiment de la nature ? Il faudrait aussi retirer tout ce qui est citation scripturaire et ce qui appartient au langage courant, métaphores usées qui viennent machinalement sous la plume de tous les rhéteurs, sinon de tout le monde. En somme cet inventaire est assez fallacieux. Si on ne gardait que ce qui est vraiment original, le résultat serait sans doute assez mince. B. B.

844. R. B. Donna. *Notes on Cyprian's De habitu virginum, its Source and Influence.* — Traditio 4 (1946) 399-407.

Il est fort peu question des sources de Cyprien dans cet article, sinon dans une note, mais surtout de son influence sur le *De virginitate* d'Aldhelme. Il y a un certain nombre de citations explicites, mais en dehors de celles-ci l'influence de Cyprien est encore très sensible. B. B.

845. C. Arpe. *Substantia.* — Philologus 94 (1940) 64-67. IVe s.

Les premiers emplois de *substantia* se rencontrent chez Sénèque, avec le sens d'une réalité concrète, corporelle. Chez Quintilien il évolue déjà : on le trouve pour désigner une propriété spirituelle et même avec le sens d'essence (*substantia rhetorices*). Mais pour la traduction de *οὐσία* dans les catégories d'Aristote, Quintilien ne connaît encore que *essentia*. *Substantia* dans ce sens est explicitement attesté par Marius Victorinus et saint Augustin, mais il est probable que cette traduction est beaucoup plus ancienne et que Tertullien la connaissait déjà. D'après M. A., ce serait cette traduction qui aurait changé le sens de la première catégorie d'Aristote. Sur cette question, voir *Bull.* V, nº 847. B. B.

846. J. de Ghellinck S. J. *L'entrée d'essentia, substantia et autres mots apparentés dans le latin médiéval.* — Bulletin Du Cange, Archivum Latinitatis Medii Aevi 16 (1941) 77-112.

Histoire de l'évolution sémantique des mots *essentia, substantia, subsistentia, persona*, depuis les auteurs païens jusqu'au XIIIe siècle. *Essentia* s'est implanté définitivement dans la langue philosophique et théologique dès le IVe siècle comme traduction de *οὐσία*, malgré la répugnance des auteurs classiques. *Substantia* a une histoire plus compliquée. A côté du sens matériel de biens, fortune, il est pris tantôt pour un synonyme d'*essentia*, tantôt pour la traduction de *ὑπόστασις* avec ses divers sens, mais il sera supplanté par *persona* généralisé par Boèce. D'autre part, *subsistentia*, déjà proposé par Rufin, n'acquerra droit de cité que beaucoup plus tard dans le langage philosophique. B. B.

847. J. de Ghellinck S. J. *Essentia et substantia.* — Bulletin Du Cange, Archivum Latinitatis Medii Aevi 17 (1942) 129-133.

Mise au point, à l'occasion d'une note de C. Arpe (voir *Bull.* V, nº 845). D'après celui-ci, la traduction de *οὐσία* par *substantia* n'a pas été sans influer sur l'in-

terprétation de la première catégorie d'Aristote et lui a fait donner peu à peu le sens de « substrat ». Le P. de Gh. ne croit pas que cette interprétation ralliera les suffrages des historiens de la philosophie. B. B.

848. O. Tescari. *Echi di Seneca nel pensiero cristiano e vice versa.* — Unitas 2 (1947) 171-181.

Les citations de Sénèque sont abondantes dans Lactance, mais peu nombreuses dans saint Jérôme et saint Augustin. M. T. relève quelques influences chez Augustin. A propos de la lettre 102 de Sénèque, où le jour de la mort est appelé *aeterni natalis*, il discute l'origine du sens chrétien de *natalis* et le fait remonter à la persécution de Néron. Sénèque peut donc avoir été influencé par l'usage chrétien. Cela me paraît très problématique. B. B.

849. J. R. O' Donnell. *The Meaning of « Silva » in the Commentary on the « Timaeus » of Plato by Chalcidius.* — Mediaeval Studies 7 (1945) 1-20.

On sait que, s'appuyant sur Chalcidius, les auteurs du moyen âge appellent parfois la matière *silva*.Le terme se rencontre en effet 270 fois dans le *Commentaire* de Chalcidius sur le *Timée*. Mais que signifie-t-il exactement ? Après avoir rappelé la position du problème de la matière chez Platon, le P. O' D. passe en revue les principaux sens que recouvre chez Chalcidius le terme *silva*. Ces sens sont fort divergents et il n'est guère possible de les ramener à une idée précise. Il s'agit de l'*ex quo* aristotélicien des choses plutôt, semble-t-il, que de l'*in quo* platonicien. M. C.

850. J. Lebreton S. J. *A propos de « La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers ».* — Recherches Science relig. 33 (1946) 484-489.

Excellente synthèse de la doctrine trinitaire d'Hilaire inspirée par la thèse du P. P. Smulders (voir *Bull.* V, nº 9). L'effort d'Hilaire est concentré sur la divinité du Fils de Dieu. La théologie du Saint-Esprit est très sommairement traitée et la christologie n'est considérée qu'indirectement et n'est pas exempte de confusion. Les Pères cappadociens et surtout saint Augustin donneront une synthèse plus riche, mais ils ne feront pas oublier la pensée vigoureuse de l'évêque de Poitiers. B. B.

851. J. J. McMahon. *De Christo mediatore doctrina sancti Hilarii Pictaviensis* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 14). — Mundelein (Ill.), Seminarium Sanctae Mariae ad Lacum, 1947 ; in 8, III-134 p.

C'est en somme toute la christologie et la doctrine de la rédemption de saint Hilaire qu'étudie le P. McM. dans sa dissertation, avec des titres de chapitres parfois un peu étonnants : *mediator ontologicus, mediator moralis in genere, mediator moralis in specie.* L'ensemble reste assez superficiel, comme on pouvait s'y attendre. Ne pourrait-on vraiment orienter les jeunes docteurs vers des sujets qui soient plus à leur portée ? Le latin est assez approximatif. Je ne comprends pas très bien cette proposition infinitive qui doit former un tout, puisqu'elle est introduite par un double point : « Christum Mediatorem esse continens et centrum totius corporis veritatis salutaris » (p. 130). On trouve çà et là des formes

inattendues : *adjuvavit* (p. 14), *unae* pour un datif (*ne unae quidem favet doctor noster*, p. 38). Certaines sont dues sans doute à une mauvaise correction d'épreuves : *de Salvatoris defectibus et passabilitate* (p. 45), *aphthartododekarum* (p. 44). Quant aux citations en français dans les notes, mieux vaut ne pas en parler. L'anglais n'est d'ailleurs pas toujours respecté. Je relève à deux lignes d'intervalle dans la n. 24, p. 8 : *Greek langauge*, *Aryan controversy*, ce dernier barbarisme étant attribué au P. F. Cayré. B. B.

852. J. Daniélou S. J. *La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église.* — La messe et sa catéchèse, Vanves, 30 avril-4 mai 1946 (Lex orandi, 7. — Paris, Éditions du Cerf, 1947 ; in 12, 342 p.) 33-72.

Il s'agit spécialement de l'enseignement donné aux nouveaux baptisés. Avec saint Cyrille de Jérusalem, le P. D. divise la catéchèse en trois parties : scripturaire, théologique et liturgique. Il n'importe pas seulement de rassembler les textes de l'Ancien Testament qui figurent l'eucharistie, il faut encore expliquer le mystère eucharistique en lui-même, puis l'instruction s'achève par une description commentée des principaux rites de la messe. Cet exposé s'appuie surtout sur les sources grecques, mais les Pères latins, spécialement saint Ambroise, y ont leur part. Ce n'est évidemment qu'une esquisse et le sujet demanderait à être repris plus en détail. Cela permettrait certaines précisions qui ne sont pas possibles dans un court exposé. Peut-être eût-il été bon de souligner que les catéchumènes avaient déjà reçu un enseignement biblique. C'est du moins le cas des auditeurs de saint Ambroise. Ils avaient entendu lire et expliquer l'histoire des patriarches, mais ils n'en connaissaient pas encore les « mystères ». B. B.

853. A. Michel. *Tolède (Conciles de).* — Dictionn. Théol. cath. 15, I (1946) 1176-1208. ve s.

Les dix-huit conciles de Tolède, qui se tinrent entre 400 et 701, ont exercé une influence réelle sur la pensée médiévale. C'est d'eux que s'occupe M. M. dans cet article. Il en fait brièvement l'histoire et en cite les textes principaux. Une section spéciale (c. 1197-1208) est consacrée aux « confessions de foi ». La bibliographie est particulièrement soignée. M. C.

854. F. Stummer. *Griechisch-römische Bildung und christliche Theologie in der Vulgata des Hieronymus.* — Zeitschrift alttestamentl. Wissensch. 58 (1940-41) 251-269.

M. S. montre, dans la traduction de saint Jérôme sur l'hébreu, l'influence de sa formation classique, qui se trahit soit par des réminiscences mythologiques, soit par les procédés de son style. Sur ce dernier point, voir le rapprochement entre *Jér.* 5, 8 et Cicéron, *Contra Pis.* 69 ; *Deut.* 32, 2 et Lucrèce VI, 495. Mais la théologie de Jérôme a aussi réagi sur sa traduction de l'Ancien Testament : voir, par ex., *Is.* 45, 8 ; 62, 1-2 ; *Hab.* 3, 18. M. S. avait déjà signalé ce fait dans son excellente introduction à la Bible latine (*Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn, 1928). B. B.

855. G. M. Perrella. *S. Girolamo e i deuterocanonici.* — Divus Thomas (Piac.) 47-49 (1944-46) 228-235.

Saint Jérôme a toujours, pour son compte personnel, été hostile aux deutérocanoniques, parce qu'ils ne se trouvent pas dans la Bible hébraïque. Cependant

certains passages de ses œuvres manifestent une humeur plus conciliante à l'égard de ceux qui ne partagent pas son avis et, en pratique, il cite lui-même les deutérocanoniques à peu près 200 fois, parfois avec une formule d'introduction qui les qualifie de *scriptura divina*. B. B.

856. J. Rivière. *Hétérodoxie des Pélagiens en fait de rédemption ?* — Revue Histoire ecclés. 41 (1946) 5-43.

C'est une idée reçue dans les manuels que les Pélagiens ont nié la valeur objective de la rédemption. Pélage n'a trouvé qu'un défenseur dans ce domaine, J. Ernst, qui publia un essai de réhabilitation dans ses *Pelagianische Studien* (*Der Katholik* 65, 1885, 241-269). Cette étude est d'ailleurs restée complètement ignorée et l'article *Pélagianisme* du *Dictionnaire de théologie catholique* 12, 684, reproduit l'opinion commune sans la moindre réserve. M. R. reprend donc l'examen des textes : ceux de saint Augustin, le principal sinon le seul témoin à charge, et ceux de Pélage lui-même dans ses commentaires de saint Paul d'abord, dans ses traités de morale ensuite. En fait ce n'est pas Augustin qui accuse Pélage d'erreur au sujet de la rédemption. L'accusation vient des critiques qui l'ont mal lu. Il n'y a pas eu d'hésitation sur la rédemption de nos péchés par la foi au Christ dont le baptême nous applique le bénéfice. Tout le monde était d'accord sur ce point. La question était de savoir si à cette grâce initiale d'autres ne devaient pas être ajoutées au jour le jour ou si le pécheur était désormais capable de se suffire sans cela. Quant au commentaire de Pélage, il contient deux séries de témoignages : tantôt la rédemption se passe en dehors de nous par le mystère inhérent à la mort du Sauveur, tantôt elle se réalise en nous par la valeur pédagogique de ses exemples. Mais les deux séries de témoignages sont également authentiques et il n'y a pas de raison d'éliminer ceux qui affirment la valeur objective de la rédemption. L'examen des traités de morale confirme cette conclusion. Sans doute Pélage a-t-il un tout autre tempérament qu'Augustin et est-il plus que celui-ci porté à voir l'aspect pratique des choses. Mais les développements qu'on trouve chez lui sur la valeur morale de l'exemple du Christ ne peuvent servir de base à un *argumentum e silentio*. La croyance traditionnelle à la valeur objective de la rédemption est sous-jacente à ces développements, quand elle n'apparaît pas clairement. B. B.

857. J. Vendryes. *Druidisme et christianisme dans l'Irlande du moyen âge.* — Bulletin Académie Inscriptions et Belles-Lettres 1946, 310-329.

La pensée théologique subit le contre-coup, au début et tout au long du moyen âge, des conceptions traditionnelles de chaque peuple. Ainsi le martyre joue un rôle de tout premier plan dans la littérature hagiographique et apologétique de la Gaule. Par contre, en Irlande, ce thème n'est guère exploité et cède la place à celui du miracle. L'hagiographie irlandaise est sursaturée de faits merveilleux. Ce sont eux qui doivent convaincre les hommes de la vérité du christianisme, par comparaison avec la magie des druides, dont l'activité et le souvenir hantent le pays. Aussi lit-on, par exemple, dans la *Lorica* de Columcille : « Mon druide, c'est le Christ, Fils de Dieu ». M. C.

858. B. Fischer. *Der Bibeltext in den pseudo-augustinischen « Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum » im Codex Paris. B. N. Lat. 12217.* — Biblica 23 (1942) 139-164, 241-267.

Le compilateur de ce recueil vivait en Afrique vers 470-490. Il a substitué au texte biblique de ses sources un texte particulier où se remarque encore le vieux fonds africain. B. B.

859. A. van de Vyver. *Vroeg-middeleeuwsche wijsgeerige verhandelingen.* VIe s. — Tijdschrift voor Philos. 4 (1942) 156-199.

M. v. d. V., que les lecteurs de ce *Bulletin* connaissent surtout par ses études sur Cassiodore, est aussi un des spécialistes les plus remarquables de la littérature philosophique du haut moyen âge. A ce titre, il échappe un peu à notre programme. Nous avons tenu cependant à mentionner quelques-unes de ses enquêtes (voir *Bull.* IV, n°s 498-500) et nous tenons plus spécialement à signaler celle-ci. M. v. d. V. y étudie notamment l'influence de Boèce et de Martianus Capella, en s'appuyant constamment sur la littérature manuscrite. Indications importantes au sujet des gloses sur Martianus par Jean Scot (que M. v. d. V. date erronément, à notre sens, de 852 ; voir *Bull.* V, n°s 768-69), par le Pseudo-Dunchad (dont l'antériorité sur Scot lui paraît également douteuse), par Remi d'Auxerre et par d'autres. Nouvelle confirmation de l'attribution à Hucbald de Saint-Amand des gloses dites d'*Icpa*. Précieuses données enfin sur Notker Labeo, Gerbert de Reims, Abbon de Fleury et Gerland. M. C.

860. E. Gilson. *Le christianisme et la tradition philosophique.* — Sciences philos. et théol. 2 (1941-42) 249-266.

Leçon de clôture d'un cours sur *Les sources latines du platonisme médiéval*. M. G. y pose admirablement le problème du rôle qu'ont joué dans la tradition chrétienne le platonisme d'une part, l'aristotélisme d'autre part. S'il est vrai, en gros, que la patristique fut platonicienne et la scolastique aristotélicienne, il est vrai également qu'Aristote n'a pas à proprement parler « remplacé » Platon, ni Platon Aristote. C'est que le christianisme n'a pas demandé à l'un et à l'autre le même genre de service. C'est, plus radicalement encore, que l'un et l'autre ne pouvaient pas lui rendre un service identique. L'œuvre de Platon est partiellement une philosophie religieuse et ce n'est guère que sous cet aspect qu'elle a été connue et repensée en Occident (comme, d'ailleurs, en Orient). Par contre, Aristote ignore la religion et c'est sous l'angle de la logique d'abord, puis de la physique et de la métaphysique qu'il a touché les esprits chrétiens. Faut-il s'étonner dès lors que les plus grands aristotéliciens du moyen âge gardent la nostalgie de Platon lorsqu'ils touchent à des problèmes proprement religieux : l'origine et la destinée de l'homme, les rapports du monde avec Dieu ? Faut-il s'étonner que les esprits plus exclusivement religieux se méfient par instinct des spéculations d'Aristote et essaient de s'enfermer dans l'augustinisme ? M. G. esquisse un éloquent parallèle, à cet égard, entre saint Thomas et saint Bonaventure. L'idéal intellectuel de l'un est une *Summa*, synthèse du savoir ; l'idéal intellectuel de l'autre un *Itinerarium* vers Dieu. Nous pourrions ajouter que cette double attitude, où s'exprime la lutte entre l'aristotélisme et la platonisme augustinien, est l'aboutissement normal d'une autre lutte qui a passionné le haut moyen âge et tout autant, si pas davantage, les siècles patristiques, celle des dialecticiens contre les traditionalistes, des *artium cultores* contre les *stulti propter Christum*, des héritiers de l'humanisme antique contre les fervents du seul évangile. L'évolution

spirituelle d'un saint Augustin s'éclaire singulièrement dans cette perspective et M. G. n'a pas de peine à rendre compte de l'attrait qu'exerça finalement sur lui le platonisme. Mais c'est Boèce qui lui fournit l'exemple le plus frappant de la différence des rôles d'Aristote et de Platon. Autant dans ses ouvrages de science pure il est disciple du premier, autant dans sa *Consolatio Philosophiae* il cherche auprès du second la réponse aux problèmes vitaux. M. C.

861. M. L. W. Laistner. *The Western Church and Astrology during the Early Middle Ages.* — Harvard theol. Review 34 (1941) 251-275.

Contre l'opinion reçue que jusqu'au XIIe siècle, époque de l'influence arabe, le moyen âge latin ignore l'astrologie, M. L. établit par les allusions littéraires que les croyances astrologiques figuraient parmi les superstitions combattues par les hommes d'Église. Il est vrai que ce n'est qu'à partir du IXe siècle qu'une certaine connaissance de l'astrologie « scientifique » se répand, grâce surtout aux manuels de Manilius et de Firmicus Maternus. M. C.

862. J. Collins. *Progress and Problems in the Reassessment of Boethius.* — Modern Schoolman 23 (1945-46) 1-23.

Excellente vue d'ensemble sur les nombreuses études littéraires et doctrinales consacrées à Boèce en ces dernières décades. M. C. s'attache spécialement à montrer que les idées reçues au sujet de l'activité scientifique et de la pensée de Boèce s'en trouvent assez profondément affectées. Le « plan littéraire » que s'était tracé Boèce n'est plus à prendre absolument à la lettre, et la place qu'il occupe dans l'histoire de la logique, de la mathématique et de la musique, comme dans celle de la philosophie et de la théologie, est à la fois plus précise, plus complexe et moins exclusive qu'on ne se plaît encore parfois à le dire. M. C. souligne notamment les progrès faits en ces dernières années dans l'interprétation de termes comme *esse, substantia, persona, intelligentia, summum bonum.* M. C.

863. I. Schuster. *La reclusione e l'occisione di Severino Boezio « in agro Calventiano ».* — Scuola cattolica 71 (1943) 369-372.

Le cardinal S. estime que l'*ager calventianus*, où Boèce fut détenu et exécuté, est à identifier avec Calvenzano près de Melegnano dans le Milanais. Il y aurait eu là dès cette époque un monastère de cénobites auquel la garde du condamné aurait été confiée. Et c'est dans ce monastère que Boèce aurait composé sa *Consolatio Philosophiae.* Rapprochant la doctrine de cette dernière de la *Règle* de saint Benoît, le cardinal S. y trouve la recherche de la « sagesse chrétienne », s'élevant par des « degrés de perfection », depuis « la science naturelle » jusqu'à la « théologie mystique ». Cette interprétation extrêmement audacieuse n'est malheureusement qu'esquissée. Nous doutons qu'elle rencontre quelque crédit chez les historiens. Car, d'une part l'*ager calventianus* paraît devoir se situer malgré tout à Pavie, et d'autre part la doctrine de la *Consolatio Philosophiae*, pour élevée qu'elle soit, se laisse difficilement ramener à la spiritualité chrétienne. M. C.

864. E. Rapisarda. *La crisi spirituale di Boezio.* — Firenze, La Nuova Italia, 1947 ; in 12, VIII-135 p. L. 470.

M. R. estime que le problème du christianisme de Boèce a été généralement mal posé. Depuis la découverte de l'*Anecdoton Holderi*, on ne doute plus de l'authen-

ticité des *Opuscula sacra*, — parmi lesquels il faut compter, croyons-nous, l'opuscule IV, — mais les historiens éprouvent quelque embarras à en harmoniser la doctrine avec celle de la *Consolatio Philosophiae*. Le plus souvent ils prétendent qu'après avoir adhéré dans sa jeunesse à une sorte de christianisme formel, dialectique, il s'en est détaché peu à peu pour n'en garder que de vagues réminiscences dans son dernier ouvrage, qui est, peut-on dire, son testament spirituel. Les plus audacieux essaient de retrouver dans la *Consolatio* un christianisme déguisé. M. R. voit l'évolution de Boèce tout autrement. A ses yeux, le christianisme des *Opuscula sacra* est celui d'un débutant, féru de dialectique et que les circonstances amènent à faire à sa manière de la théologie, tandis que dans la *Consolatio*, mûri par la vie et la souffrance, le dialecticien d'antan livrerait les expériences de sa conscience chrétienne. Pour mettre en évidence cette évolution progressive et non régressive, ce cheminement en profondeur sinon en subtilité théologique du christianisme de Boèce, M. R. étale avec complaisance tout ce qui, dans la *Consolatio*, peut évoquer la philosophie religieuse de l'Écriture et des Pères. Il esquisse même une sorte de parallélisme entre le développement spirituel de Boèce et celui d'Augustin, le seul parmi les auteurs chrétiens qui soit nommé dans l'œuvre du philosophe.

L'exégèse de M. R. est du plus haut intérêt et il nous paraît certain que les réminiscences chrétiennes de la *Consolatio* sont plus nombreuses qu'on ne le dit généralement. Nous ne croyons pas cependant que le christianisme de Boèce ait été vraiment profond, ni qu'il ait évolué en s'intensifiant sensiblement. Dans une étude (voir *Bull.* IV, nº 504), qui a échappé à M. R., nous avons émis la conviction que chez Boèce, comme chez beaucoup d'intellectuels de l'antiquité, l'idéal païen, fortement ancré, n'avait pas été assimilé encore par le christianisme et qu'il formait avec ce dernier une sorte de syncrétisme non hiérarchisé. Les pages pénétrantes de M. R. sur le logicisme des *Opuscula sacra* ne font d'ailleurs que confirmer cette interprétation.

M. R. s'occupe également de la date des *Opuscula*. Il les place tous les quatre, — il ne s'occupe pas de la *Confessio fidei*, — aux environs de l'année 512. En quoi il se déclare en désaccord avec V. Schurr (voir *Bull.* III, nº 540), dont malheureusement il ne connaît le travail que par une recension. S'il l'avait lu, il aurait sans doute modifié ses conclusions. Mais cela n'aurait pas été sans dommage pour sa thèse générale, car si le *De trinitate* est de 522, comme le pense à bon droit, d'après nous, V. Schurr, l'intensification du christianisme de Boèce entre ce traité et la *Consolatio* se trouve fort compromise.

Chemin faisant, M. R. émet une hypothèse (p. 72-73) ingénieuse et fort plausible au sujet des *Ebdomades* dont parle Boèce et qu'on prend généralement pour un ouvrage perdu. Il s'agirait de « conférences hebdomadaires » où quelques amis discutaient entre eux de problèmes philosophiques et théologiques. M. C.

865. K. BERG. *Die Werke des hl. Caesarius von Arles als liturgiegeschichtliche Quelle* (Pontificia Universitas Gregoriana). — Buchdrucklehrwerkstätte Birkeneck, 1946 ; in 8, 56 p.

Extrait d'une thèse présentée à l'Université grégorienne et dirigée par le P. J. M. Hanssens. La lecture de ces quelques pages ne feront nullement regretter que l'auteur n'ait pas publié son travail intégralement. L'ouvrage entier comprend 7 chapitres et nous n'avons sous les yeux qu'une petite partie du 5e, ce qui concerne le baptême. L'auteur a colligé les textes de saint Césaire. Mais il paraît fort mal informé de la littérature liturgique. Il a attendu une dizaine d'années que l'édition de G. Morin fût terminée. Il aurait pu, dans l'entretemps, consulter les

éditions critiques du *Missale Gothicum* et du Missel de Bobbio, qui sont publiées depuis longtemps et dont il semble ignorer l'existence. Il en est de même de l'édition des Conciles des *Monumenta Germaniae historica.* La thèse est pourvue d'un « Vidimus et approbamus » signé par deux professeurs. On n'est vraiment pas difficile. B. B.

866. M. Alamo O. S. B. *Hacia una edición definitiva de Apringio y observaciones a una nueva.* — Ciudad de Dios 153 (1941) 399-406.

867. A. C. Vega O. S. A. *Observación a las observaciones.* — Ciudad de Dios 153 (1941) 406-407.

Nous avons rendu compte antérieurement (voir *Bull.* V, n° 44) de l'édition des *Tractatus in Apocalypsin* d'Apringius par le P. Vega. Dom A. fait au sujet de cette édition des remarques qui se rapprochent des nôtres : base manuscrite absolument insuffisante ; intégration abusive dans le texte d'Apringius d'une partie du commentaire de Victorin de Pettau. Cette dernière méprise s'explique par le fait que le P. Vega ignorait l'édition critique de Victorin par J. Haussleiter. P. 401-404, dom A. donne une longue liste de corrections qu'il voudrait voir adopter pour le texte d'Apringius. Elles sont pour la plupart purement conjecturales ou empruntées à Beatus de Liébana.

Dans sa réplique, le P. V. admet l'imperfection de son texte et rappelle qu'il n'a pas voulu faire une édition critique. Avec raison, il ne discute pas pour l'instant les corrections proposées. Mais surtout, il nous communique ses nouvelles impressions sur le rapport Apringius-Victorin, après avoir pris connaissance de l'édition de J. Haussleiter. Ces impressions ne diffèrent guère de ses anciennes conclusions. Nous le regrettons, car elles nous paraissent indéfendables. M. C.

868. L. W. Jones. *Notes on the Style and Vocabulary of Cassiodorus' « Institutiones ».* — Classical Philology 40 (1945) 24-31.

M. J., auteur d'une traduction anglaise des *Institutiones*, est bien placé pour connaître les particularités et les difficultés du latin de Cassiodore. Même dans ses *Institutiones*, — que M. J. place quelque temps après 551, — écrits pour les commençants, il a des recherches de style et de vocabulaire. Au reste, sa langue se ressentira toujours de réminiscences du style officiel. Il est souvent difficile de déterminer s'il suit l'usage classique ou l'usage médiéval. M. J. discute une dizaine d'interprétations de Sœur M. E. Ennis, *The vocabulary of the Institutiones* (voir *Bull.* III, n° 1164). M. C.

869. C. S. Rayment. *Some Proposals for Changes in te Text of Martin of Braga's « De ira ».* — Americ. Journal of Philol. 67 (1946) 346-358.

870. C. W. Barlow. *Martin of Braga's « De ira ». New Readings from Esc. M. III. 3.* — Americ. Journal of Philol. 67 (1946) 359-360.

Le *De ira* de Martin de Braga, adaptation assez servile du *De ira* de Sénèque, n'a guère été étudié qu'en fonction de sa source et en vue de l'amélioration du texte de celle-ci. M. R. estime que l'opuscule de Martin mérite d'être étudié pour lui-même et qu'une nouvelle édition s'impose, bien qu'on n'en connaisse qu'un seul témoin ancien, *Escurial M. III. 3*, du X[e] siècle. Dans le présent article, il propose une douzaine de corrections au texte de Migne, en se basant sur les passages parallèles de Sénèque et sur les exigences du contexte.

M. B., spécialiste en la matière (voir *Bull.* IV, no 542) et qui possède des photographies d'*Escurial M. III. 3*, confirme par le témoignage du manuscrit plusieurs des conjectures de M. Rayment. M. C.

871. J. T. McNeill. *Folk-Paganism in the Penitentials.* — Journal of Religion 13 (1933) 450-466.

M. McN. interroge une quinzaine de pénitentiels irlandais, anglais, gaulois, espagnols, germaniques, depuis le VIe jusqu'au XIe siècle, et y relève les superstitions les plus courantes du moyen âge, en soulignant leur caractère universel et permanent à travers l'histoire religieuse. M. C.

872. T. P. Oakley. *Some Neglected Aspects in the History of Penance.* — Cathol. histor. Review 24 (1938-39) 293-309.

Depuis son livre *English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law* (1923), M. O. a publié une dizaine d'études sur divers aspects de la discipline pénitentielle du moyen âge (voir *Bull.* III, nos 453-56 ; IV, nos 547-49 ; V, nos 873-74). Dans le présent article, qui reproduit une conférence donnée à l'*American Historical Association* (29 décembre 1937), M. O. fait la synthèse des principaux résultats de ses enquêtes sur les pénitentiels entre le VIe et le XIIe siècle. La littérature pénitentielle en reçoit une signification étonnamment profonde. Tributaires de la législation civile comme des canons des conciles, de la doctrine de l'Église comme des usages populaires, même païens, les pénitentiels marquent à leur tour non seulement les mœurs, qu'ils régularisent tout en accentuant par leur variété les particularismes régionaux, mais encore le droit civil, le droit canonique, la doctrine morale elle-même, en y introduisant leurs prescriptions, en leur dictant, suivant les cas, la rigueur et la clémence. M. C.

873. T. P. Oakley. *The Cooperation of Mediaeval Penance and Secular Law.* — Speculum 7 (1932) 515-524.

Conférence lue à l'*American Society for Church History* (28 décembre 1931). Elle met en relief les services que se sont rendus l'une à l'autre la législation pénale du moyen âge et la discipline pénitentielle de l'Église. D'une part, par la confession, les pénitences imposées et les sanctions canoniques, l'Église atteint un grand nombre de crimes et délits qui, en fait ou en droit, échappent aux lois civiles ; telle, par exemple, la vengeance personnelle ou encore le parjure. D'autre part les lois civiles, dont l'arme principale est l'amende, consacrent et sanctionnent la discipline ecclésiastique, notamment l'obligation de s'acquitter des pénitences prescrites.

M. C.

874. T. P. Oakley. *Alleviations of Penance in the Continental Penitentials* — Speculum 12 (1937) 488-502.

Cet article, dont une adaptation française a paru en 1939 (voir *Bull.* IV, no 549) sert de complément à une étude antérieure de M. O. sur les commutations et rédemptions, où il envisageait surtout les pénitentiels anglais et irlandais (voir *Bull.* III, no 455). Tout comme pour ces derniers, il constate trois tendances : la rigoriste, qui rejette ou réduit au minimum les allègements de peine ; la large, qui les admet et parfois même les exagère ; la modérée enfin, qui les tolère moyennant bien des restrictions. La première est de beaucoup la plus ancienne, la plus répandue et la plus tenace ; les deux autres n'apparaissent qu'à partir du IXe

siècle. Mais aucune des trois ne revêt un caractère vraiment universel. Les tolérances et les relâchements, tout comme la discipline pénitentielle dans son ensemble, varient d'après les lieux. Il n'y a pas d'évolution continue, mais il est intéressant de noter que la tendance modérée finira par donner naissance à la pratique des indulgences. M. C.

VII

VIIe s. 875. P. Browe S. J. *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste* (Miscellanea Historiae Pontificiae, 6). — Roma, Universitas Gregoriana, 1942 ; in 8, 325 p.

Ce nouveau livre du P. B. élargit considérablement le problème envisagé dans une étude antérieure (voir *Bull.* IV, nº 528), à savoir la tolérance à l'égard des juifs. Le P. B. entend réunir l'ensemble des documents accessibles à ce jour et les mettre en œuvre dans une histoire aussi complète que possible de l'évangélisation juive. Il s'attache d'abord aux moyens employés : prédication obligatoire, discussions apologétiques, écrits polémiques, liturgie et prière, baptême, mesures de précaution après le baptême. La seconde partie recherche les résultats de ce prosélytisme intensif, — peu de conversions volontaires, beaucoup de conversions forcées, — ainsi que les raisons reconnues des échecs essuyés : ignorance de la langue, de la mentalité et de la psychologie juives ; manque de dévouement et mauvais exemples de la part des chrétiens ; obstination, propagande antichrétienne de la part des juifs ; volonté mystérieuse de la part de Dieu.

Nous n'avons pas à raconter en détail ces actions, réactions et explications relevées par le P. B. dans tous les pays d'Occident, — l'Espagne étant le plus souvent traitée à part, — au cours du moyen âge et même, en dépit du titre de notre volume, pendant la période patristique et dans les temps modernes. Contentons-nous de signaler les points qui intéressent spécialement ce *Bulletin* :

1. La prédication apologétique à l'adresse des juifs est relativement rare avant l'apparition des ordres mendiants, notamment des Frères Prêcheurs qui, à partir du milieu du XIIIe siècle, cherchent à se faire des auditoires par voie de contrainte légale. L'Espagne se prête le mieux à ces mesures et les papes, depuis Innocent IV, n'hésitent pas à les appuyer, voire à spécifier le contenu des sermons. Les théologiens ne s'occupent que tardivement, — à partir du XVIe siècle, — des questions de principe, et rares sont ceux qui s'insurgent contre l'évangélisation obligatoire, conforme en tous points aux conceptions théocratiques du moyen âge.

2. La discussion entre juifs et chrétiens, assez fréquente durant les premiers siècles, devient rare au moyen âge, sauf aux XIe et XIIe siècles, pendant lesquels on la retrouve un peu partout, spontanée et privée. Le XIIIe siècle, sous l'impulsion des nouveaux ordres et des universités, voit apparaître, — avec prédilection encore en Espagne, — la discussion publique. Mais jamais l'autorité ecclésiastique n'a encouragé ce moyen de prosélytisme, considéré comme dangereux pour les chrétiens, et les théologiens ne l'ont admis que moyennant de prudentes distinctions.

3. La littérature apologétique et polémique, visant à combattre ou à convertir les juifs par écrit, naît de très bonne heure dans l'Église. Après avoir mentionné les essais patristiques, le P. B. dresse une précieuse bibliographie de l'ensemble des écrits de ce genre, — plus de 130, — composés entre 600 et 1560 et dont le texte a été publié. A quelques exceptions près, les auteurs, — comme d'ailleurs aussi les prédicateurs et les organisateurs de discussions orales, — visent moins à convertir les juifs qu'à défendre le christianisme et à raffermir la foi des chrétiens. L'enjeu de la controverse est principalement, d'une part le dogme de la Trinité,

d'autre part et surtout celui de la messianité et de la divinité du Christ. L'appel aux arguments de raison n'est pas fréquent, et c'est sur la base de l'Ancien Testament, des prophètes et des Psaumes en particulier, que le débat se déroule. Malgré cela, on ne parle guère le même langage, le canon de la Bible, le texte lui-même et les principes herméneutiques étant différents de part et d'autre. Mais il saute aux yeux que, dans l'évolution de l'exégèse chrétienne, ces difficultés joueront un rôle important. M. C.

876. M. MENÉNDEZ PELAYO. *Los grandes polígrafos españoles.* — Menéndez Pelayismo 1 (1944) 3-192.

Malgré leur âge et leur allure forcément générale, ces résumés de conférences sont intéressants en raison de la personnalité de leur auteur. Signalons en particulier les causeries qui ont pour objet saint Isidore, Averroès, Maimonide, Alphonse le Sage, Raymond Lulle et Louis Vives. H. B.

877. A. C. VEGA. *Hacia la glorificación nacional de San Isidoro de Sevilla.* — Ciudad de Dios 153 (1941) 209-225.

Esquisse rapide du rôle d'Isidore dans la vie nationale de l'Espagne ancienne, dans la codification de ses lois, dans la culture scientifique, l'organisation de l'Église, de la liturgie et du monachisme. M. C.

878. J. PÉREZ DE URBEL O. S. B. *Pedagogía isidoriana.* — Educación 1 (1941) 7-14.

Dégage les principes pédagogiques mis en œuvre dans les écrits de saint Isidore. M. C.

879. J. F. SAGÜÉS S. I. *La doctrina del cuerpo místico en San Isidoro da Sevilla.* — Estudios eclesiásticos 17 (1943) 227-257, 329-360, 517-546.

Exposé synthétique de l'ecclésiologie de saint Isidore. Le P. S. connaît fort bien les textes et les cite souvent, mais leur mise en œuvre relève du théologien plus que de l'historien. Empruntés à l'ensemble de ses écrits, ils reflètent, comme ceux-ci d'ailleurs, les enseignements de l'Écriture et des Pères. On n'y trouve pas de doctrines originales, ni même à proprement parler un effort de synthèse. Il est d'autant plus intéressant de constater que, avec toute la tradition antérieure, Isidore conçoit l'Église avant tout comme un corps mystiquement uni au Christ et vivifié par le Saint-Esprit. M. C.

880. A. C. VEGA. *Tajón de Zaragoza, una obra inédita.* — Ciudad de Dios 155 (1943) 145-177.

Une lettre de Taius de Saragosse à Eugène de Tolède parle d'un grand ouvrage d'extraits grégoriens sur la Bible, qu'on a tort de confondre avec les *Sententiae*, œuvre de théologie plutôt que d'exégèse. L'existence de cette chaîne scripturaire n'a été soupçonnée que par le seul P. RISCO (*España sagrada*, t. XXX, p. 240). Le P. V. estime en avoir retrouvé des traces dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque nationale de Madrid (*77, 156, 165, 38 VII*) et surtout de larges extraits dans *Lerida Catedral 2*, du Xe siècle. Sa démonstration paraît sérieuse, mais avant de se prononcer définitivement il faudra attendre une analyse plus détaillée du manuscrit. L'exposé du P. V. contient d'importantes indications sur la

vie et les écrits, — notamment les *Sententiae*, — du mystérieux Taius, bon écrivain, mais détestable plagiaire. En particulier, la chaîne retrouvée par le P. V., et qu'on pourrait appeler *Testimoniorum capitula*, n'est qu'un démarcage çà et là augmenté ou retouché des *Testimonia* de Patérius. M. C.

881. A. C. Vega. *Una carta auténtica de san Fructuoso incluida por Román de la Higuera en su Luitprando.* — Ciudad de Dios 153 (1941) 335-344.

Cette lettre, publiée en 1640 par le faussaire Jérôme Román de la Higuera dans ses *Opera Luitprandi* et regardée assez généralement, en raison de cette provenance suspecte, comme inauthentique, est attestée par ailleurs. Le P. V. l'a retrouvée dans *Escurial &. I. 14* (de 840 environ) et l'édite en tenant compte des variantes du P. Jérôme Román, dont la source est inconnue, mais qui sont plus d'une fois à préférer. Il s'agit de l'*Epistola domini Fructuosi domno Recesvindo regi pro culpatis qui vincti detinebantur de tempore domini Scindani* (Román = *Sisenandi*). M. C.

882. J. Madoz S. I. *El símbolo del Concilio XVI de Toledo.* Su texto, sus fuentes, su valor teológico (Estudios Onienses, Serie I, 3). — Madrid, 1946 ; in 8, 126 p.

Cette étude sur le dernier et le plus long des célèbres symboles de Tolède (693) fait suite à celles que le P. M. a consacrées récemment aux IVe, VIe et XIe conciles (voir *Bull.* III, n°s 931-932, 834). Le symbole de 693 garde le schéma traditionnel, mais par la longueur et la nature de ses développements, il forme un véritable petit traité de théologie. Théologie traditionnelle, au demeurant, où seuls la terminologie ferme et l'accent mis sur certains aspects particuliers de la dogmatique, — trinitaire, christologique et eschatologique, — attirent l'attention. Telles la conception psychologique de la Trinité et du Saint-Esprit, la double volonté du Christ, la virginité perpétuelle de Marie, l'exemplarisme de la résurrection du Christ tant pour les individus que pour le corps mystique, la nécessité de l'Église. En étroite continuité avec la tradition des conciles antérieurs, augustinienne avant tout dans son inspiration, notre symbole « canonise » aussi en quelque sorte la position doctrinale de Julien de Tolède dans la question des Trois-Chapitres. Les Pères de 693 se souviennent certainement du conflit de Julien avec Benoît II, mais leur verdict, estime le P. M., « révèle une attitude généreuse qui impose un léger correctif à la formule antérieure » (p. 107). *Voluntas Pater genuit Filium voluntatem* remplace, en effet, *voluntas genuit voluntatem.*

P. 22-29, le P. M. donne une édition « critique » du symbole en s'appuyant sur six bons manuscrits de l'*Hispana* dite pure. Son texte ne diffère de celui de F. A. Gonzalez (1808), reproduit par Migne, que par des variantes d'importance secondaire.

P. 33-82, le P. M. étudie par le menu les sources du symbole. Sur les 37 articles que compte son édition, 29 trahissent une source précise ; les autres laissent au moins deviner leur inspiration. La liste des sources directes est donnée p. 83-87. Relevons-y, outre les conciles VI, XI et XV de Tolède, saint Augustin, Gennade de Marseille et le *Quicumque.* M. C.

VIIIe s. **883.** J. F. Rivera. *Doctrina trinitaria en el ambiente heterodoxo del primer siglo mozárabe.* — Revista española Teología 4 (1944) 193-210.

Après l'invasion arabe de 711, les hérésies foisonnent en Espagne. M. R. signale brièvement un cas de sabellianisme sous Cixila (vers 744), puis étudie plus en

détail les erreurs trinitaires de Migetius (vers 780 ?) et l'hérésie à la fois trinitaire et adoptianiste d'Élipand. M. C.

884. J. Brinktrine. *Interpretation vorscholastischer Texte über die Eucharistie.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 20 (1942) 278-284.

885. C. Zimara. *Ergänzungen.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 20 (1942) 284-290.

M. B. répond à une mise au point du P. Zimara, dont nous avons parlé antérieurement (voir *Bull.* V, nº 759). Tout bien pesé, il estime devoir maintenir son interprétation transsubstantialiste des textes de Bède (et de la *Glossa ordinaria*). Mais il s'égare, croyons-nous, en lisant trop les textes anciens avec les yeux d'un théologien moderne.

Le P. Z. lui réplique, au reste, dans ce sens et montre par de nouveaux exemples que *mysterium, sacramentum, transferre* etc. n'ont pas, dans les textes du haut moyen âge, la signification technique qu'ils auront plus tard. Lorsque, à propos de ces vieux auteurs, on parle d'impanation, il faut entendre ce mot dans un sens large, non dans celui de la théologie actuelle. M. C.

886. J. Laux. *Two Early Medieval Heretics. An Episode on the Life of St. Boniface.* — Catholic histor. Review 21 (1935-36) 190-195.

Il s'agit de l'évêque Clément et de l'évêque Aldebert condamnés par un synode en 745. M. L. rapporte ce que l'on peut lire, au sujet de leur activité et de leur enseignement, dans les lettres de saint Boniface. M. C.

887. A. Bressolles. *La question juive au temps de Louis le Pieux.* — Revue Hist. Église France 28 (1942) 51-64. IXe s.

L'influence grandissante des Juifs sous Louis le Pieux, notamment à Lyon, incita l'évêque Agobard à publier toute une série d'écrits contre eux. Mgr B. les replace un à un dans leur cadre historique, montre le bien fondé des griefs formulés et défend Agobard de l'accusation, trop courante parmi les historiens, d'être un antisémite passionné et cruel. En réalité, l'évêque de Lyon, dûment documenté et conscient du danger spirituel couru par les chrétiens, voulait que, conformément à la tradition de l'Église, on se montrât à l'égard des Juifs, — ce sont ses propres termes, — à la fois « prudent » et « humain ». M. C.

888. H. de Berranger. *Textes manceaux et fausses décrétales.* — Province de Maine, Série II, 23 (1943) 2-6.

A propos d'une étude publiée sous le même titre par M. F. Lot (voir *Bull.* V, nº 58), M. de B. admet les conclusions de ce dernier au sujet des *Actus Pontificum Cenomannis*, mais réserve le cas des *Gesta Aldrici*. M. C.

889. A. Cavallin. *Ratramno di Corbie campione del primato romano.* — Scuola cattolica 68 (1940) 254-274.

Le P. C. extrait du *Contra Graecorum opposita* de Ratramne une doctrine, — embryonnaire il est vrai, — de la primauté pontificale : origine divine du primat, juridiction directe et universelle, infaillibilité en matière de foi, autorité sur le pouvoir séculier. Les textes cités sont intéressants, mais l'exégèse par trop expli-

citante du P. C. en fausse la signification historique. S'il est vrai que Ratramne rappelle, à propos de la primauté du pape, *Mt* 16, 18 et que pour lui cette primauté n'est pas seulement d'honneur mais effective, si la foi de Rome est à ses yeux normative et le pouvoir impérial subordonné à celui du pontife romain, ses préoccupations conscientes ne dépassent pas celles de ses contemporains : traditionnellement l'évêque de Rome a autorité sur les autres évêques et même sur les princes ; il convoque les conciles et sanctionne leurs décisions ; ses jugements, en appel, sont définitifs ; il est le gardien de la foi catholique. C'est beaucoup, mais nous sommes encore loin des explicitations du concile du Vatican.

M. C.

890. J. VAN OPDENBOSCH S. J. *De eucharistieleer in de Nederlanden ten tijde der Karlingers.* — Ons geestelijk Erf 1944, I, 7-34 ; II, 9-38 ; 1945, I, 7-92.

Cette très longue étude du regretté P. V. O. est consacrée tout entière à Paschase Radbert. Le premier article s'occupe du texte du *De corpore et sanguine Domini* et de la méthode de Radbert. Le P. V. O. estime, — et ses arguments sont loin d'être négligeables, — que des deux recensions du traité, la première en date est la plus longue. Il pense aussi, avec raison, que Radbert ne manque pas d'esprit dialectique. Les deux autres articles exposent en détail la doctrine eucharistique et discutent les interprétations récentes. Mais c'est surtout l'exégèse de J. Geiselmann qu'il combat. Le P. V. O. considère Paschase Radbert comme le théologien par excellence de l'eucharistie et celui qui, à quelques méprises et inexactitudes près, a le mieux formulé la doctrine que consacrera plus tard la théorie de la transsubstantiation. Bon nombre de ses remarques sur la terminologie et les formules de Radbert méritent l'attention, mais dans l'ensemble il ne nous paraît pas qu'il ait réussi à laver l'abbé de Corbie du reproche de sensualisme. M. C.

891. J. ARTILES. *El códice visigótico de Alvaro Cordobés.* — Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid 9 (1932) 201-219.

Nous n'avons pas pu prendre connaissance jusqu'à ce jour de cette description de *Cordoue Arch. Catedral* (sans cote), du Xe siècle, — M. A. la date du XIe, — qui contient les lettres d'Alvarus. Le P. J. MADOZ (*Fuentes jeronimianas*, p. 212 ; voir *Bull.* V, n° 893) estime qu'elle est excellente et y renvoie d'ailleurs dans son édition des lettres (voir *Bull.* V, n° 892). M. C.

892. *Epistolario de* ALVARO DE CÓRDOBA. Edición crítica por J. MADOZ S. I. (Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Francisco Suárez, Monumenta Hispaniae sacra, Serie patristica, 1). — Madrid, 1947 ; in 8, 301 p.

Dans son introduction, le P. M. reprend, en les élargissant, les études qu'il a publiées par ailleurs sur Alvarus, ainsi que sur le manuscrit, le contenu et le style des lettres. Nous en avons rendu compte *Bull.* V, n°s 419, 764, 893, 894. La partie biographique résume et complète à l'occasion le livre de C.M. Sage (voir *Bull.* V, n° 420). La partie littéraire consacre quelques pages nouvelles aux controverses avec Esperaindeo et Éléazar ainsi qu'à l'usage du cursus et de la rime. L'édition elle-même est faite avec grand soin. Elle corrige utilement en de nombreux endroits celle de E. Florez (1753) et donne dans l'apparat toutes les leçons, même

purement orthographiques, abandonnées dans le texte. Un second apparat donne les sources et les éclaircissements littéraires et historiques indispensables.

Le manuscrit unique *Cordoue Arch. Catedr.* (sans cote), du Xe siècle, offre un texte fort peu correct, et il a été nécessaire de le corriger en de nombreux endroits. Pour ce faire, le P. M. avait à sa disposition, outre les principes généraux de la critique textuelle, les autres écrits d'Alvarus d'une part, les sources utilisées d'autre part. A bon droit, il a normalisé, — il y a cependant des exceptions injustifiées, — les graphies phonétiques en s'inspirant des usages généralement reçus au moyen âge. A bon droit aussi, il s'est inspiré pour rétablir certaines formes grammaticales impossibles ou inadmissibles des poésies éditées par L. Traube et des passages correspondants de saint Jérôme. Mais n'a-t-il pas abusé un peu de ces moyens ? Bien des corrections, notamment parmi celles qui proviennent des sources citées, pour logiques qu'elles soient, n'en paraissent pas moins arbitraires. Les textes utilisés par Alvarus peuvent l'avoir été dans une recension corrompue, voire même plus authentique que les nôtres. Il ne fallait pas s'exposer à donner le change à cet égard. Le P. M. s'est laissé entraîner dangereusement à une normalisation systématique des textes cités. Heureusement, l'apparat minutieux permet au lecteur un contrôle parfait. Mais on aurait préféré lire les citations « normalisées » dans l'apparat des sources, et non dans le corps du texte.

M. C.

893. J. MADOZ S. I. *Fuentes jeronimianas en el Epistolario de Alvaro de Córdoba.* — Revista española Teología 4 (1944) 211-227.

Alvarus utilise largement saint Jérôme dans ses lettres. Le P. M. fait le relevé des principaux emprunts et signale aussi plusieurs réminiscences de Virgile. Dans les lettres de Jean de Séville à Alvarus, on trouve des emprunts à Braulio et à Rufin. M. C.

894. J. MADOZ S. I. *Controversia epistolar entre Alvaro de Córdoba y Juan de Sevilla.* — Revista española Teología 5 (1945) 285-297.

Cette étude développe un des points déjà touchés dans l'article plus général de *Las Ciencias* (voir *Bull.* V, no 764). Le P. M. analyse la doctrine anti-adoptianiste d'Alvarus. Elle n'a rien de bien original, mais Alvarus y fait montre de talent et de solides connaissances patristiques. Malgré ses recherches de style, il affecte de l'aversion pour la culture purement humaniste. M. C.

895. J. PÉREZ DE URBEL O. S. B. y L. VÁSQUEZ DE PARGA. *Un nuevo penitencial español* (Del *Anuario de Historia del Derecho español*). — Madrid, 1943 ; in 8, 32 p.

Le P. P. et M. V. publient le pénitentiel contenu dans le manuscrit de Cordoue décrit par J. ARTILES, *El códice visigótico de Alvaro Cordobés*, dans *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid* 9 (1932) 201-219 (voir *Bull.* V, no 891). Le manuscrit date du milieu du Xe siècle. Le pénitentiel, qui occupe les f. 178v-196r, se divise en deux parties : une générale, faite de règles et de conseils pour le confesseur ; une spéciale, qui est le pénitentiel proprement dit. Il porte le titre de *Indicium penitentie excerpta canonum a beato Gregorio pape Romensis edita de diversis criminibus.* C'est probablement Grégoire III qui est visé, mais il n'y a que peu de ressemblance avec le pénitentiel qui porte son nom. Les deux sources principales sont le pénitentiel de Cummean et celui d'Egbert. C'est un produit étranger, qui vient d'au-delà des Pyrénées ; mais il a subi aussi l'in-

fluence des pénitentiels espagnols. La compilation aurait donc été faite en Espagne. Il est impossible de fixer exactement le lieu ou la date d'origine. D'après l'âge du manuscrit et les sources utilisées, il y a une marge de deux siècles : entre le milieu du VIIIe et le milieu du Xe siècle. B. B.

896. M. Dal Pra. *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale* (Storia universale della filosofia, 21). — Milano, Bocca, 1941 ; in 12, 306 p.

C'est avec intérêt et curiosité que nous avons abordé ce volume, première monographie d'ensemble depuis que parut, en 1933, notre *Jean Scot Érigène* (voir *Bull.* II, nº 322). Avouerons-nous, en le refermant, notre grande déception? Certes le neuvième siècle est loin d'avoir livré tous ses secrets, et pour faire œuvre définitive dans l'étude littéraire et doctrinale de Jean Scot, il est prudent d'attendre l'édition critique que nous préparons. Mais M. Dal P. s'est vraiment soucié trop peu de nous donner de Scot Érigène une image conforme aux exigences de la critique historique. La vie et l'œuvre littéraire sont décrits de seconde main et sans discernement. On y retrouve bon nombre d'erreurs et d'inexactitudes qui auraient été évitées si M. Dal P. avait lu les biographies récentes, parmi lesquelles il ne connaît que celle de C. Albanese (*Il pensiero di Giovanni Eriugena*, 1929 ; voir *Bull.* I, nº 1137). Car, pour ce qui est notamment de notre *Jean Scot Érigène* qu'il signale, qu'il cite, qu'il utilise peut-être, il ne semble guère l'avoir lu. Il est regrettable qu'un ouvrage publié en 1941, égare en plein XIXe siècle ses lecteurs non avertis.

Mais M. Dal P. a peut-être une excuse : son livre est avant tout un exposé doctrinal. Et, en effet, cet exposé prend les cinq sixièmes du volume. M. Dal P. y retrace brièvement l'histoire du néoplatonisme depuis ses origines platoniciennes jusqu'à l'aube du moyen âge (p. 1-16). Puis, sous l'angle de la problématique néoplatonicienne ainsi élaborée, il expose assez en détail la pensée de Jean Scot (p. 67-252). Enfin, dans une seconde partie (p. 255-297), il suit à grands traits la tradition néoplatonicienne jusqu'à Eckhart, en passant notamment par saint Anselme, les écoles de Chartres et de Saint-Victor, Amaury de Bène et David de Dinant. Cette seconde partie est fort élémentaire, — M. Dal P. écrit : « linee essenziali », — et a le tort d'ignorer presque toute la littérature spéciale depuis H. Denifle. L'introduction sur le néoplatonisme antique est plus intéressante, encore que les formes patristiques sous lesquelles celui-ci a atteint Jean Scot soient trop négligées.

Venons-en à la pensée d'Érigène. Discuter en détail les interprétations de M. Dal P. nous mènerait trop loin. Disons qu'elles respectent assez généralement la lettre, et que les formules de Jean Scot y sont prises au sens philosophique fort. D'autre part M. Dal P. souligne, en de nombreux cas, l'incompatibilité logique de la synthèse ainsi obtenue avec d'autres textes du *De divisione naturae*. Mais, au lieu d'en conclure que son exégèse manque de pénétration psychologique, il admet une certaine incohérence, attribuable, croit-il, aux réminiscences et aux convictions chrétiennes d'Érigène. Héritier général du monisme néoplatonicien classique et de sa double tendance au panthéisme rationaliste et au mysticisme, inspirateur direct de l'hétérodoxie mystico-panthéiste du moyen âge, pouvait-il être autre chose qu'une sorte de Spinoza chrétien dont le penchant mystique serait plus accentué (p. 251) ? Ainsi la synthèse de Jean Scot, à la fois traditionnelle et originale, prendrait place parmi les grands systèmes de philosophie et pourrait s'appeler le « monisme mystique ». Moniste au sens propre, son ontologie tendrait de tout son poids vers le rationalisme et le panthéisme ; mystique, au sens chrétien, elle voudrait sincèrement, mais sans succès apparent, sauvegarder les

données de la religion. Si nous comprenons bien les formules un peu enveloppantes de M. Dal P., nous dirons que, doctrinalement, la philosophie de Jean Scot est un panthéisme qui, par-ci par-là, se renie ; psychologiquement, il est une mystique à tendance panthéiste.

Cette interprétation de l'érigénisme est, à première vue, défendable et la synthèse de M. Dal P. est, dans son genre, une des meilleures qui aient été tentées. Il nous est impossible toutefois d'y souscrire. D'abord, parce que le point de départ nous paraît faux. Historiquement le monisme d'Érigène ne se rattache pas à quelque « philosophie » néoplatonicienne, mais au néoplatonisme théologique des Pères, notamment à la mystique du Pseudo-Denys et de Maxime le Confesseur. Le postulat de l'homogénéité doctrinale du courant plotinien est un leurre. Ensuite, le point de vue de M. Dal P. étant celui de l'historien des doctrines philosophiques, le contenu et l'esprit proprement théologiques du *De divisione naturae* ont été sacrifiés. D'où une erreur générale de perspective. Enfin, la terminologie de Jean Scot a été entendue d'une manière trop absolue, comme si elle avait été empruntée toute faite, à quelque dictionnaire philosophique valable pour tous les temps, alors qu'elle est neuve, mouvante et ésotérique. C'est là que gît l'écueil principal de l'exégèse érigénienne. Et il est souhaitable qu'avant de s'y livrer, on entreprenne l'étude philologique et psychologique du vocabulaire. M. C.

897. A. Schäfer. *Eine belangreiche Handschrift.* — Theologie u. Glaube 35 (1943) 159-161.

Il s'agit de *Wurzbourg Semin. Memb. 1*, du IXe siècle. Il contient le Pénitentiel d'Halitgaire, une *Abbreviatio canonum*, une sorte de sententiaire théologique dont M. S. détaille le contenu, et un lexique de droit canonique. M. C.

898. B. Opfermann. *Zwei unveröffentlichte Fuldaer Bussordines des 9. Jahrhunderts.* — Theologie u. Seelsorge 2 (1944) 47-51.

M. O. publie deux *Ordines* pénitentiels très anciens, restés inaperçus jusqu'ici. Il s'agit de *Bâle Univ. F. III. 15e* (f. 10v-11r) et *Cassel Landesbibl. 4° theol. 24* (f. 29v-32r), originaires l'un et l'autre de Fulda. M. C.

899. J. M. Millás Vallicrosa. *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo* (Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Arias Montano). — Madrid, 1942 ; in 4, 373 p. et 17 pl. Xe s.

Cet imposant volume n'est pas un simple catalogue de manuscrits. M. M. a voulu avant tout mettre en lumière le rôle de l'Espagne et de l'Église de Tolède en particulier dans la transmission de la culture arabe et orientale à l'Occident chrétien. Ce rôle, on le sait, est des plus considérables. Et dans le ch. I de son introduction, M. M. en note les différents aspects ainsi que les étapes : dès le Xe et le XIe siècle, la science arabe et, par elle, celle du Moyen-Orient se répandent en Espagne et de là jusqu'en Gaule et en Germanie ; le XIIe siècle ne crée pas, mais intensifie l'activité des traducteurs, qu'illustrera avec tant d'éclat l'école de Tolède (Jean d'Espagne, Dominique Gundissalvi, Michel Scot). Au ch. II, M. M. étudie les inventaires successifs des manuscrits de la cathédrale de Tolède, depuis les testaments des archevêques du XIIIe siècle jusqu'au catalogue sommaire de J. M. Octavio de Toledo (1903). A l'aide de ces documents, dont plusieurs étaient inconnus, M. M. fixe les principaux jalons de l'histoire de la célèbre biblio-

thèque, lesquels se confirment et se précisent par l'examen des manuscrits eux-mêmes. Et c'est ainsi que, dans son ch. III, M. M. peut prétendre que le fonds original se rattache directement aux traducteurs du XIIe siècle et que les développements ultérieurs sont à rapprocher, au XIIIe siècle, de l'activité d'Alvarus d'Oviedo et, au XIVe, de l'efflorescence judéo-chrétienne.

Le catalogue de M. M. décrit et analyse 52 manuscrits, tous en provenance de la cathédrale de Tolède, mais dont 17 appartiennent actuellement à la Bibliothèque nationale de Madrid. Les descriptions extérieures sont brèves mais suffisantes. La datation ne nous paraît pas toujours sûre. M. M. s'est occupé surtout du contenu. Malheureusement, trop fidèle à son dessein, il néglige la plupart du temps, dans ses analyses, les textes purement occidentaux. Les traductions, par contre, sont minutieusement étudiées, citées, caractérisées. Certaines notices sont de véritables monographies, où la littérature du sujet et les découvertes personnelles de M. M. sont largement utilisées. Tels : le manuscrit *47-15* (= VI), large encyclopédie philosophique où voisinent Aristote, Cicéron, Augustin, Avicenne, Averroès, Gundissalinus ; le manuscrit *95-21* (= XIV), du début du XIIIe siècle, qui donne un texte du *Fons vitae* d'Ibn Gabirol, plus ancien que celui édité par C. Baeumker ; le manuscrit *98-2* (= XXXII), actuellement *Madrid Bibl. nac. 10011*, qui contient des mélanges de théologie et des extraits d'Algazel ; le manuscrit *98-19* (= XXXIX), actuellement *Madrid Bibl. nac. 10063*, qui comprend le commentaire d'Alvarus d'Oviedo sur le *De substantia orbis* d'Averroès, récemment publié par le P. M. Alonso (voir *Bull.* IV, n° 1874) ; les manuscrits *98-20* (= XL) et *98-21* (= XLI), actuellement *Madrid Bibl. nac. 10009* et *10053*, œuvres astronomiques et astrologiques diverses, entre autres de Jean d'Espagne.

Outre les nombreuses citations qui font corps avec les notices, outre les 17 précieuses planches photographiques, le livre de M. M. donne en appendice cinq longs textes astronomiques et astrologiques inédits, ainsi qu'une moralité de saveur orientale en castillan : *Diálogo entre Peticus y el Duque Adriano*. On se prend à regretter un peu que M. M. ait accumulé tant de renseignements littéraires précis dans un ouvrage aussi général. M. C.

900. J. Leclercq O. S. B. *Deux anciennes versions de la légende de l'abbé Macaire.* — Revue Mabillon 36 (1946) 65-79.

Dans *Paris Nat. lat. 2846* (Xe s.) dom L. relève (f. 135^r-139^v et 173^r-177^v) deux versions, indépendantes l'une de l'autre et plus anciennes que toutes celles connues jusqu'ici, de l'*Épître de Macaire*, où se trouve inséré le « débat de l'âme et du corps » après la mort de l'homme, pièce fort répandue au moyen âge. Il en publie le texte, qu'il introduit par une analyse doctrinale du document, témoin de l'influence exercée sur l'Occident latin par la doctrine ascétique des Pères de l'Égypte. O. L.

XIe s. **901.** M. B. Ogle. « *The Way of All Flesh* » — Harvard theolog. Review 31 (1938) 41-51.

902. M. B. Ogle. *Bible Text or Liturgy ?* — Harvard theolog. Review 33 (1940) 191-224.

Mlle O. estime avec raison que les citations bibliques des écrivains du moyen âge ne sont pas toujours puisées directement au texte même de la Bible. Il est donc dangereux de dire dès l'abord qu'ils se servent de telle ou telle recension de la Vulgate ou de telle ou telle version ancienne. Il est probable, par contre, — et les deux notes de Mlle O. donnent des exemples frappants, — que la liturgie

leur fournit pas mal de textes et est responsable d'un grand nombre de variantes.

Le premier article montre que la formule *finem universae carnis ingressus*, fréquente à partir du XIe siècle et qui combine *Jos.* 23, 14 (et *III Reg.* 2, 2) : *ego ingredior viam universae terrae*, et *Gen.* 6, 13 : *finis universae carnis venit coram me*, provient de la liturgie visigothique et doit avoir passé de là à d'autres liturgies, notamment à celle de Salisbury.

Le deuxième article examine sous le même angle les citations du *De nugis curialium* de Walter Map. Nous ne pouvons pas entrer dans le détail de l'exposé qui intéresse l'histoire de la liturgie et de la Bible autant que l'activité intellectuelle de Map. Retenons seulement qu'au moins soixante-quinze citations scripturaires de ce dernier relèvent certainement des livres liturgiques connus de son temps en Angleterre. M. C.

903. B. de Vregille S. J. *Fragment d'un traité de la prière dédié par Bernon de Reichenau à Henri III, roi de Germanie.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 261-268.

Aux f. 3r-4v de *Montpellier Fac. de médecine H. 303*, se lit, avant un *Pontificale*, un fragment de traité qui devait parler de l'aumône, de la prière et du jeûne, mais dont seule est conservée une partie concernant la prière. Le P. de V. en donne l'édition. L'auteur en est Bernon, abbé de Reichenau, de 1008 à 1048, comme le porte la dédicace. Mais le destinataire est-il Henri II le Saint, comme le pensait Mabillon ? Le P. de V. apporte de sérieuses raisons en faveur de Henri III : le traité doit dater des dernières années de Bernon et être adressé au jeune Henri III, qui ceignit la couronne impériale en 1046. O. L.

904. J. Leclercq O. S. B., J.-P. Bonnes. *Une « lamentation » inédite de Jean de Fécamp.* — Revue bénéd. 54 (1942) 41-60.

C'est une pièce intitulée *Deploratio quietis et solitudinis derelictae* que la parenté avec d'autres écrits de Jean de Fécamp permet d'attribuer à celui-ci avec certitude. Elle est éditée d'après *Paris Nat. lat. 1919*, du XIIe siècle, et trois autres témoins partiels. M. C.

905. J. Leclercq O. S. B. et J.-P. Bonnes. *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle, Jean de Fécamp* (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 9). — Paris, J. Vrin, 1946 ; in 8, 236 p. Fr. 230.

Depuis longtemps A. Wilmart avait restitué à Jean, abbé de Fécamp de 1028 à 1078, nombre d'écrits publiés sous les noms de saint Ambroise, de saint Augustin, de Cassien, d'Alcuin, de saint Anselme (cf. *Bull.* I, n° 17). Poursuivant ces recherches, dom L. et M. B. présentent ici une vue d'ensemble sur la vie et la doctrine d'un moine épris de vie intérieure. Ils lui restituent plusieurs écrits ignorés jusqu'ici : une *Lamentatio pro desiderio solitudinis amissae*, déjà éditée par dom L. (voir *Bull.* V, n° 904), mais reproduite ici p. 184-197, une longue lettre *Tuae quidem* à un abbé inconnu, éditée p. 198-204, une lettre à des moines insoumis et deux poèmes religieux (p. 218-230). Ils rééditent aussi deux lettres publiées par A. Wilmart : l'une à une moniale, l'autre à l'impératrice Agnès (p. 205-217). Mais l'œuvre principale de Jean de Fécamp est la *Confessio theologica*, publiée sous le nom de Cassien et d'Augustin, composée avant 1018, éditée ici (p. 109-183) d'après *Paris Nat. lat. 1919*, f. 1-57, et analysée p. 37-39. Un autre ouvrage, la *Confessio fidei*, reprend la *Confessio theologica* et y ajoute une explication du

symbole, ainsi qu'un exposé sur l'eucharistie. Un dernier écrit, le *Libellus de scripturis et verbis Patrum*, contient des méditations attribuées à saint Augustin et reprend, sous une autre forme, la *Confessio theologica*.

Avec une sympathie visible, mais aussi avec une parfaite objectivité, les auteurs pénètrent la pensée de ce moine qui n'est ni théologien au sens moderne, ni même ascète au sens propre, mais plutôt mystique, pétri des textes scripturaires et liturgiques, nourri des écrits de saint Augustin et de saint Grégoire, sans oublier Alcuin, à qui on a attribué la *Confessio fidei*. La *Confessio theologica* est, au fond, une prière de louange, de contemplation, faite d'adoration et d'amour ; la *Confessio fidei* est plus spéculative, mais n'est pas un ouvrage de théologie scolastique, toute différente en cela des écrits de saint Anselme. Pour Jean de Fécamp, comprendre les vérités divines, c'est les goûter ; le mystique ne méprise pas la connaissance, car sa vie intérieure se nourrit avant tout de la contemplation de la transcendance divine, rendue accessible par le Christ médiateur ; mais cette connaissance est tellement unie à l'amour que le moine ne pense plus à elle comme à une activité distincte. Les savants auteurs ont montré en Jean de Fécamp un chaînon de la grande lignée des penseurs chrétiens qui, partant d'Alcuin, amorce la théologie de saint Bernard et prépare de loin la théologie affective du XIII[e] siècle franciscain. O. L.

906. J. Marías. *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía.* — Madrid, Revista de Occidente, 1944 ; in 12, VIII-272 p. Pes. 18.

Les « autres études de philosophie » couvrent les huit neuvièmes du livre de M. M. Il y est question de la théodicée moderne, de la cosmologie de Newton, de l'anthropologie dans le néo-thomisme, chez Marc-Aurèle et chez Maine de Biran, ainsi que de l'histoire de la philosophie espagnole au XIII[e] siècle d'après le livre de T. et J. Carreras Artau.

Seul le premier essai, *San Anselmo y el insensato* (p. 5-32), concerne notre *Bulletin*. M. M. analyse les quatre premiers chapitres du *Proslogion* en soulignant les idées dominantes de la méditation anselmienne : la connaissance intime de Dieu est en nous par la foi ; notre intelligence peut pénétrer, par un effort « sensé », tel donné de cette connaissance ; à l'« insensé » qui nierait ce donné, par exemple l'existence de Dieu, il est facile de montrer que l'inexistence de Dieu est impensable. M. M. évoque fort bien l'atmosphère spéciale de l'argument ontologique, mais il n'en précise pas nettement la portée. Anselme a-t-il voulu simplement *analyser* ou véritablement *démontrer* ? La démonstration part-elle d'une donnée objective, encore que d'ordre psychologique, ou bien se base-t-elle sur une idée pure, sur un concept formel ? Tantôt M. M. semble insinuer qu'il s'agit d'une tranquille analyse de la foi, tantôt qu'Anselme construit sur une donnée immédiate de la conscience chrétienne. Nous croyons que ces aspects, ainsi que plusieurs autres d'ailleurs, font partie de la problématique anselmienne, mais il nous paraît certain également que l'*argumentum unum* qu'Anselme croit avoir découvert dans le *Proslogion*, consiste formellement à conclure de la notion conceptuelle de Dieu à son existence réelle (cf. *Bull.* III, n° 648). M. C.

907. A. Wihler. *L'argomento del « Proslogion » di S. Anselmo per l'esistenza di Dio.* — Scuola cattolica 70 (1942) 441-449.

Dans ces quelques pages, M. W. procède plutôt par suggestion que par démonstration. Tout en s'inspirant çà et là de K. Barth (voir *Bull.* II, n° 388), de A. Söhngen (voir *Bull.* IV, n° 751) et de A. Stolz (voir *Bull.* II, n° 584), il veut remettre

en honneur l'exégèse de dom B. Adlhoch (*Der Gottesbeweis des hl. Anselm*, dans *Philos. Jahrbuch* 8, 1895 et sv.). *L'unum argumentum* serait moins une preuve qu'une formule gnoséologique. Entre la connaissance discursive d'une part et la vision d'autre part, Anselme voudrait affirmer l'existence d'une connaissance infuse analogique qui ne serait pas initialement surnaturelle et qui inclurait, en dehors de tout ontologisme comme de tout idéalisme, une certaine vue de Dieu. Cette connaissance que saint Thomas d'Aquin réserve aux *viri contemplativi* (*In II Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1), Anselme l'aurait reconnue également à l'*insipiens*. On le voit, M. W. met en œuvre, sans trop le dire et en restant dans les généralités, la doctrine de l'illumination divine. Celle-ci, comme l'a bien montré M. E. Gilson (voir *Bull.* III, n° 650), joue un rôle certain dans la naissance de l'argument ontologique. Mais elle ne résout pas le problème de sa signification. Ce problème peut se formuler ainsi : saint Anselme, en formulant son argument, a-t-il cru faire œuvre discursive ou non ? Nous avons exposé naguère (voir *Bull.* III, n° 648) les raisons inpérieuses qui militent en faveur d'une réponse affirmative.

M. C.

908. I. Choquette. *Voluntas, Affectio and Potestas in the « Liber de voluntate » of St. Anselm.* — Mediaeval Studies 4 (1942) 61-81.

En étudiant trois termes techniques d'un petit opuscule de saint Anselme, le *De voluntate*, si caractéristique de sa manière, Mlle C. veut avant tout dégager la nature et la portée de la méthode anselmienne, avec l'espoir d'éclairer par là le rapport entre la dialectique et la révélation. Le résultat est intéressant. Avec un sens logique rigoureux et sans servilité à l'égard de ses sources, Anselme élabore des définitions dont la valeur précise et la hiérarchie se fixent dans son esprit et qu'on retrouve, inchangées et mises en œuvre, dans ses ouvrages postérieurs.

M. C.

909. Arimaspus. *Éloge de saint Jérôme par Réginald de Cantorbéry.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 317-318. XIIe s.

La *Vita sancti Malchi*, le grand poème épique de Réginald de Cantorbéry (mort après 1109), célèbre, à plusieurs reprises saint Jérôme, chez qui le poète avait lu les traits essentiels de la vie de son héros. Vers la fin du poème, on lit une vingtaine de vers pour magnifier le grand exégète latin. A. les reproduit. O. L.

910. A. J. Denomy. *An Inquiry into the Origins of Courtly Love.* — Mediaeval Studies 6 (1944) 175-260.

L'origine de l'amour courtois, tel qu'on le voit apparaître assez soudainement au début du XIIe siècle en Provence, reste toujours obscure. Elle est sans doute complexe, et plusieurs facteurs semblent devoir entrer en ligne de compte. Le P. D. estime avec raison que pour voir clair dans ce difficile problème, dont les répercussions sur la civilisation occidentale furent énormes, il faut commencer par préciser en quoi consiste essentiellement l'amour courtois. Il limite son enquête, à cet égard, aux premiers troubadours et à André le Chapelain, qui a codifié en quelque sorte les préceptes de l'amour nouveau. Celui-ci, tel qu'il apparaît dans les documents, est à la fois culte (non domination) et désir (non possession) de l'aimée. Il exalte la femme et lui rend hommage ; il ennoblit l'homme et le rend vertueux. Il est lui-même la grande vertu et de lui dérive tout bien. Muni de ces concepts fondamentaux, — assez généralement reçus d'ailleurs parmi les historiens,— le P. D. se met en quête d'antécédents. Il s'arrête d'abord au mysticisme

chrétien, puis au néoplatonisme (Plotin, Pseudo-Denys, Jean Scot), ensuite aux Albigeois, enfin au soufisme musulman et à la philosophie arabe d'Avicenne. La mystique chrétienne traditionnelle ne suffit pas à expliquer la formation de l'amour courtois. Le P. D. soumet chacun des autres courants à un examen minutieux et fort bien documenté. Il constate qu'au début du XIIe siècle le midi de la France en avait déjà subi l'empreinte et conclut que la mentalité des premiers troubadours ne pouvait qu'en être tributaire. Or le thème commun de tous ces courants est la « divinité de l'âme » tendant par l'amour à l'union ou plutôt à l'identification avec Dieu. Le P.D. estime que c'est cette conception à la fois mystique, philosophique et un peu panthéiste, mélange d'idées chères aux néoplatoniciens, aux Arabes et aux Albigeois, qui explique l'éclosion de l'amour courtois. Il n'entend pas déterminer la source précise, ni la genèse concrète et littéraire de ce dernier, mais simplement le climat intellectuel et spirituel qui a rendu son « invention » possible. Il n'exclut donc pas les différentes thèses des historiens mais limite d'une part la valeur des rapprochements trop vagues, et oriente d'autre part les recherches sur l'origine littéraire. M. C.

911. Z. Alszeghy S. J. *Einteilung des Textes in mittelalterlichen Summen.* — Gregorianum 27 (1946) 25-62.

Le P. A., qui a manié nombre de traités systématiques édités et inédits de théologie médiévale, note les particularités rencontrées concernant les divisions qu'on lit dans le texte. Ces divisions sont parfois dues à l'auteur, telles les divisions de la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle. Mais il est des cas plus compliqués où l'on rencontre la plus grande diversité de sections, non seulement entre les éditions, mais aussi entre les manuscrits ; c'est le cas pour le *De universo* de Guillaume d'Auvergne. Parfois, les divisions ajoutées en suscription ou en marge ne correspondent pas à celles qu'impose le texte même de l'auteur. Il faut aussi signaler le cas où l'auteur indique les *capitula* ; mais par cette dénomination on entend tantôt les suscriptions, tantôt le contenu d'une section, ce qui permet au lecteur de trouver aisément l'exposé doctrinal qu'il cherche. Il faut ajouter que, lors même que l'auteur a indiqué certaines divisions, un copiste en ajoute d'autres, tout en respectant les premières. Et ce qui se rencontre dans les divisions se retrouve aussi dans les tables des matières. Il faut donc être fort prudent quand on veut fixer la teneur primitive du texte. Cependant ces divisions peuvent fournir une première indication sur la nature même des Sommes : les écrits de tendance augustinienne suivent plutôt l'ordre chronologique : création, chute, etc.; ils sont donc peu propres aux divisions multiples ; au contraire, les écrits de tendance aristotélicienne, étant plus analytiques, offriront naturellement plus de divisions et de subdivisions. Tel est du moins l'avis du P. A. Il nous paraît cependant qu'un simple coup d'œil rapide sur le contenu offrira sans aucune peine un meilleur critère de discrimination. O. L.

912. A. Landgraf. *Philologisches zur Frühscholastik.* — Mediaeval Studies 8 (1946) 53-67.

Trois notes disparates. La première sur le terme *editio*. Au moyen âge ce terme ne signifiait évidemment pas, comme maintenant, le tirage d'un livre à un nombre déterminé d'exemplaires ; le terme « seconde édition » ne signifiait pas davantage une seconde impression, changée ou inchangée, d'un premier tirage. Ce terme avait le sens plus général de produire, *edere*, ou de livrer au public, communiquer, *tradere*.

La seconde note se rapporte au terme *facultas*. Ce mot pouvait évidemment désigner, comme aujourd'hui, le corps professoral spécialisé dans une branche du savoir, par exemple « faculté de théologie » ; mais il pouvait aussi désigner la branche du savoir elle-même.

La dernière note étudie la manière de citer les auteurs soit au présent, soit à l'imparfait, soit au passé, *dicit*, *dicebat*, *dixit*. Le temps présent est loin de représenter toujours un contemporain, il désigne souvent un auteur mort depuis longtemps. Pour déterminer davantage, il faut d'autres données, comme l'adjonction de la formule *bonae memoriae* qui permet d'exclure l'auteur de la liste des vivants.

Toutes ces conclusions s'appuient sur une foule d'exemples que Mgr L. cite au cours de son exposé. On voudrait savoir si la formule *dicebat* permet à coup sûr de conclure que l'auteur est mort. O. L.

913. A. LANDGRAF. *Scattered Remarks on the Development of Dogma and on Papal Infallibility in Early Scholastic Writings.* — Theological Studies 7 (1946) 577-582.

Mgr L. recueille quelques textes du XIIe et du début du XIIIe siècle où le pouvoir de décider en matière de foi revient à l'Église romaine, ou au concile général, ou au pape mais avec le consentement du concile. Le texte de Mt. 16, 18 *super hanc petram* est interprété : *super Christum*. Il y eut certes quelque hésitation de la part des théologiens : la question de l'infaillibilité du pape n'était pas posée explicitement ; mais tous étaient d'accord pour prêcher l'obligation de se soumettre aux décisions pontificales. Quant au développement dogmatique, l'un ou l'autre texte en suggère la possibilité. O. L.

914. O. LOTTIN O. S. B. *Pour une édition critique du « Liber Pancrisis ».* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 185-201.

Table alphabétique, par incipit, des 138 pièces du *Liber Pancrisis* (*Troyes 425*) et de sa source *Avranches 19*, avec indication de leurs auteurs, et relevé d'autres manuscrits qui les conservent. Le texte de ceux-ci est tantôt dépendant du *Liber Pancrisis*, tantôt en donne la teneur primitive. O. L.

915. E. MATTHEWS-SANFORD. *The « Liber Floridus ».* — Catholic histor. Review 26 (1940-41) 469-478.

Analyse à larges traits le contenu de l'encyclopédie de Lambert de Saint-Omer, intitulée *Liber floridus* par l'auteur lui-même, *quia et variorum librorum ornatibus floret rerumque mirandarum narratione praepollet* (*Praef.*). Mme M.-S. montre brièvement, par la tradition manuscrite, le succès de l'œuvre et estime que L. Delisle est quelque peu injuste en l'appelant « une compilation assez bizarre et mal ordonnée ». Le *Liber floridus* n'est d'ailleurs pas seulement un florilège, et le souci comme le résultat de l'information encyclopédique y est remarquable pour l'époque. M. C.

916. M. DE BRABANDERE. *Hugo van Sint-Victor als kultuur-paedagoog.* — Vlaamsch opvoedkundig Tijdschrift 24 (1943) 231-252.

Résume à larges traits les principes pédagogiques de Hugues de Saint-Victor tels qu'il les formule dans son *Didascalicon*. L'idéal du savoir est désintéressé et hiérarchisé suivant les normes spirituelles. L'acquisition du savoir suppose l'intelligence et la mémoire, mais aussi le caractère. M. C.

917. A. J. LUDDY O. Cist. *The Case of Peter Abelard.* — Dublin, M. H. Gill, 1947 ; in 12, IX-94 p. Sh. 3.6.

Ce petit livre est un plaidoyer plutôt qu'une histoire. Plaidoyer non pour Abélard, mais pour saint Bernard. Le dossier est formé des lettres de l'un et de l'autre, ainsi que des quelques écrits polémiques contemporains qui ont trait à la cause. Le P. L. se borne à en extraire, sans travail critique, les éléments de sa défense, montrant d'une part la vanité, l'orgueil, l'insincérité et l'intellectualisme suspect du professeur trop influent, d'autre part le zèle surnaturel et la clairvoyance doctrinale de l'ardent abbé de Clairvaux. Si le langage de ce dernier paraît souvent fort dur, il ne faut pas oublier, estime le P. L., que « parfois la responsabilité en revient, non pas à lui mais à ses scribes » (p. 57). C'est dans cet esprit que le P. L. raconte les divers épisodes du célèbre conflit en y ajoutant, par manière d'appendice, la traduction de la lettre-traité que saint Bernard adressa, après le concile de Sens, à Innocent II (*Contra quaedam capitula errorum Abaelardi*). Nous ne pensons pas qu'Abélard fut aussi dépourvu de sens chrétien et Bernard aussi exempt de passions humaines que voudrait le faire croire le P. L. Leurs caractères n'étaient pas faits pour s'accorder. Les faiblesses et l'instabilité du dialecticien ne pouvaient que choquer la trempe volontaire et arrêtée de l'homme d'action. Mais surtout, leurs intelligences, supérieures l'une et l'autre, ne pouvaient rencontrer un terrain d'entente. Abélard était un scolastique audacieux, certes, mais en fait il a largement contribué au progrès de la théologie spéculative. Bernard était un mystique, novateur à sa manière, mais qui entendait interdire la spéculation proprement dite. Il a pratiqué une opposition sans nuance et qui ne fut pas toujours sereine, ni éclairée.

M. C.

918. W. N. PITTENGER. *A Note on Abelard.* — Anglican theolog. Review 28 (1946) 229-231.

M. P. constate qu'à côté de la « théorie abélardienne » de la rédemption on trouve chez Abélard les idées traditionnelles concernant le dogme de notre salut. Mais, à son avis, Abélard en affaiblit ou en néglige quelques-unes des plus importantes (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 14, 1947, p. 35, n. 17).

E. D. C.

919. J.-M. DÉCHANET O. S. B. *Guillaume et Plotin.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 241-260.

Après confrontation de multiples textes des divers ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry avec les Ennéades de Plotin, dom D. conclut qu'il ne suffit pas de parler en général du plotinisme de Guillaume ; il paraît bien avéré que celui-ci a lu au moins de longs extraits de la 1re et de la 6e Ennéade ; sans doute dans l'une ou l'autre traduction latine qui jusque maintenant nous échappe.

O. L.

920. V. LOSSKY. *Études sur la terminologie de saint Bernard.* — Bulletin Du Cange, Archivum Latinitatis Medii Aevi, 17 (1942) 79-96.

M. L. se propose d'étudier dans une série de notes et suivant l'ordre alphabétique « les expressions de saint Bernard qui ... paraissent importantes pour la compréhension de sa pensée » ou « présentent un certain intérêt par leur caractère singulier, dû à l'esprit imaginatif de Bernard » (p. 81). En guise d'introduction il montre que la langue aisée et riche de saint Bernard est avant tout biblique. Cela ne signifie pas précisément que son style soit fait d'emprunts littéraires à la

Bible, ni que ses écrits soient proprement ceux d'un exégète. Moins encore que son œuvre soit « une stylisation biblique de sa propre expérience mystique » (p. 85). Non, il s'est tellement assimilé la Bible que sa pensée, comme sa langue, y « baigne plutôt qu'elle n'y puise » (E. Gilson).

Du lexique lui-même, M. L. ne donne encore que les deux premiers termes : *Abbreviare*, *Accidens*. Il en fixe d'abord la valeur terminologique, puis relève et commente les principales références. Aucune suite n'a paru jusqu'à ce jour.

M. C.

921. M. Standaert O. C. R. *Le principe de l'ordination dans la théologie spirituelle de saint Bernard.* — Collectanea Ordinis Cisterc. reform. 8 (1946) 178-216.

Le P. S. estime à juste titre que, s'il serait excessif de voir dans les écrits de saint Bernard un système théologique proprement dit, il faut reconnaître au saint docteur un esprit systématique ; témoin l'idée directrice d'ordre, d'*ordinatio*, qui pénètre toute son œuvre. D'abord, ordre réalisé dans l'univers, par la hiérarchie et l'unité au sein de la variété, ordre qui embrasse le mal lui-même, ordre qui resplendit surtout en Dieu ordonnant tout l'univers à cause de la beauté même de l'ordre. Ensuite, ordre à réaliser en soi-même : dans son âme en ordonnant ses « affections », la charité elle-même, à savoir le zèle de la charité active, pour en faire autant de vertus, sous l'influence de la grâce ; ordre à réaliser dans son corps par l'âme qui doit soumettre le corps à l'esprit et ordonner les souffrances vers la fin surnaturelle. Et enfin, ordre par consentement ; c'est par le *consensus* que saint Bernard définit le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir qui nous est donné de consentir à la vérité divine en reconnaissant le bien et le mal qui sont en nous, et à la volonté divine en nous unissant à Dieu par la charité. O. L.

922. E. Kleineidam. *Das Wirken des Heiligen Geistes in der menschlichen Seele nach Bernhard von Clairvaux.* — Theologie u. Seelsorge 1 (1943) 24-35.

Le Saint-Esprit occupe une place considérable dans la pensée de saint Bernard. Celui-ci ne spécule pas sur les processions divines, mais en médite sans cesse les conséquences pas rapport à l'homme. Depuis la naissance de la foi jusqu'à la béatitude finale, en passant par toutes les grâces, toutes les démarches et tous les états de l'âme, la vie chrétienne se rattache intimement à l'action de l'Esprit. Le rôle qu'il y joue est à l'image de sa fonction dans la sainte Trinité. M. K. expose cette doctrine, — traditionnelle en somme, — d'une manière synthétique en citant pêle-mêle un grand nombre de textes. M. C.

923. M. Caliaro. *I doni dello Spirito Santo secondo S. Bernardo.* — Divus Thomas (Piac.) 47-49 (1944-46) 267-290.

Le P. S. a soigneusement recueilli tous les textes de saint Bernard sur les dons du Saint-Esprit. Ceux-ci sont souvent dénommés chez le saint docteur *Spiritus*, par où s'exprime, non une passivité de l'âme à l'égard de l'action divine, mais un élan de la charité, qui porte l'âme à une perfection supérieure à la vertu commune. Les dons se distinguent des vertus : celles-ci nous font agir selon la raison ; les dons nous conforment à l'action du Saint-Esprit et ont pour effet spécifique d'inonder l'âme des joies surnaturelles.

Cette distinction est-elle aussi nettement accusée dans l'esprit de saint Bernard ? Celui-ci a certes distingué les dons, d'ordre essentiellement surnaturel, et

les vertus morales des philosophes. Mais a-t-il séparé ces dons des vertus théologales, comme on devait le faire au milieu du XIIIe siècle ? Rien n'insinue que saint Bernard ait devancé de tout un siècle les théologiens de son temps. O. L.

924. St. Giet. *Saint Bernard et le troisième degré d'obéissance ou la soumission de jugement.* — Année théologique 7 (1946) 192-221.

Pour comprendre la pensée de saint Bernard sur l'obéissance de jugement, M. G. rappelle opportunément la liberté avec laquelle le saint, non seulement critiquait les faits et gestes des grands de la terre, mais jugeait le roi et le pape. De fait, saint Bernard n'a jamais prôné une obéissance aveugle qui fît en sorte d'être toujours du même sentiment que le supérieur, mais il a soigneusement limité le champ de l'obéissance aux choses de soi indifférentes (les *media*, opposés à ce qui est intrinsèquement bon et intrinsèquement mauvais) : dans ce domaine, on sera prompt à obéir aveuglément, tout en réservant les droits de la vérité, si l'ordre du supérieur en venait à nous faire dévier du devoir. O. L.

925. R. Silvain. *Le texte des commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 15 (1946) 175-189.

Le texte des commentaires de Gilbert de la Porrée sur Boèce se présente très mal et même est peu intelligible dans l'édition de Migne, PL 64, 1255-1412. M. S. a patiemment collationné ce texte avec deux bons mss, *Paris Nat. lat. 16341* et *18093* ; il donne les principales variantes, celles surtout qui seraient utiles pour une étude doctrinale. O. L.

926. E. Gilson. *Note sur les noms de la matière chez Gilbert de laPorrée.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 173-176.

Dans son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, Gilbert de la Porrée n'emploie pas moins de dix noms différents pour désigner la matière. Or M. G. les a retrouvés tous dans le commentaire de Chalcidius sur le *Timée* de Platon.
O. L.

927. A. M. Landgraf. *Commentarius Porretanus in Primam Epistolam ad Corinthios* (Studi e testi, 117). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945 ; in 8, xv-227 p.

De *Paris Arsenal 1116* Mgr L. a déjà édité les f. 80^r-84^r, contenant un abrégé du commentaire de Pierre Abélard sur l'épître aux Romains (cf. *Bull.* II, n° 1289). Ici il édite du même manuscrit les f. 57^r-79^v, conservant un commentaire anonyme sur *I Cor.* jusqu'au ch. 12, 4. Les fécondes recherches antérieures du savant médiéviste sur l'école de Gilbert de la Porrée (cf. *Bull.* I, n° 384 ; II, n° 326 ; III, n° 52) lui ont permis de déceler en cet écrit un produit de l'école porrétaine. L'édition soignée est faite sur le seul témoin connu. Elle signale à l'occasion, en note, les opinions authentiquement porrétaines repérées grâce aux travaux antérieurs ; elle cite, quand c'est utile, le texte même de Gilbert de la Porrée sur cette épître, ainsi que le texte d'un autre commentaire porrétain, celui de *Paris Nat. lat. 686* (cf. *Bull.* III, n° 52). L'introduction signale les lacunes que le copiste a trouvées dans le texte qu'il transcrivait, désignées par un *hic deest*. Quant à la date du Commentaire, Mgr L. croit qu'il n'est pas nécessaire de le situer beaucoup après 1150, car il ignore encore la décrétale d'Alexandre III sur l'*impedimentum criminis*. O. L.

928. R. Klibansky *L'Épître de Bérenger de Poitiers contre les Chartreux.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 314-316.

M. K. attire l'attention sur l'élève d'Abélard, Bérenger de Poitiers (et non Pierre Bérenger, comme on le dit communément) et apporte quelques précisions sur la tradition manuscrite de son Épître contre les Chartreux. Tandis que les trois manuscrits connus jusqu'ici sont incomplets ou incorrects, *Oxford Bodl. Add. A. 44*, f. 53r-54r, que M. K. vient de repérer, présente un texte complet et meilleur ; il sera prochainement édité par ses soins. O. L.

929. H. Peltier. *Hugues de Fouilloy, chanoine régulier, prieur de Saint-Laurent-au-Bois.* — Revue Moyen Age Latin 2 (1946) 25-44.

M. P. précise certains points et fournit des données nouvelles concernant la vie et les œuvres de Hugues de Fouilloy, *Hugo de Folieto, de Foliaco, de Fulleio.* Hugues ne fut ni moine de Corbie, ni cardinal, mais chanoine régulier, prieur du petit prieuré de *S. Laurentius in Nemore*, situé près de Corbie. Ses œuvres furent souvent attribuées à Hugues de Saint-Victor. Les suivantes sont certainement de lui : *De claustro animae, De medicina animae, De avibus* (les 56 premiers chapitres du livre I), *De nuptiis* (tous édités dans PL, t. 176-177), et 3 inédits : *De rota praelationis et de rota simulationis, De pastoribus et ovibus* et un cartulaire de Saint-Laurent, la meilleure source sur le prieuré et son prieur. O. L.

930. J. Leclercq O. S. B. *Les décrets de Bernard de Saintes.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 167-170.

Dans *Paris Nat. lat. 3454*, f. 34v, dom L. relève une courte pièce transcrivant 13 décrets portés par Bernard, évêque de Saintes, entre 1141 et 1166. Il semble bien, conclut l'éditeur, qu'il faille y voir une application au diocèse de Saintes des décrets du IIe concile de Latran de 1139. O. L.

931. J. Leclercq O. S. B. *Les méditations eucharistiques d'Arnauld de Bonneval.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 40-56.

Édite, d'après *Paris Nat. lat. 2946*, trois prières eucharistiques dont l'auteur, Arnauld, moine à Marmoutiers, puis abbé bénédictin de Bonneval au diocèse de Chartres († après 1156), se révèle moins soucieux d'applications morales que de doctrine théologique. Dom L. expose cette doctrine, sorte de transition entre la pensée des Pères et la spéculation plus technique des scolastiques. O. L.

932. V. L. Kennedy. *The Moment of Consecration and the Elevation of the Host.* — Medieval Studies 6 (1944) 121-150.

La transsubstantiation du pain et du vin s'accomplit-elle à la messe en deux temps ou en un seul, c'est-à-dire lors de la récitation du *simili modo* ? La question préoccupait les théologiens de la seconde moitié du XIIe siècle. Le P. K. en interroge plusieurs avec soin, depuis Pierre le Mangeur, — qui le premier pose, mais sans le résoudre, le problème, — jusqu'à Prévostin de Crémone, soit de 1160 à 1210. Quelques-uns, fidèles à Pierre le Mangeur, hésitent ou refusent de se prononcer. Tel, dans ses premières interventions, Simon de Tournai. Tel encore, mais avec un penchant pour la solution qui prévaudra, Innocent III. Le plus généralement on se prononce en faveur de la double consécration. Tels Pierre de Poitiers,

Maître Martin, Sicard de Crémone, Huguccio, Pierre de Capoue, Étienne Langton, Prévostin et même, après revirement, Simon de Tournai. Par contre, Pierre le Chantre et Robert Courçon tiennent pour la consécration indivisible. Après le synode de Paris (1205-1208), qui prescrit l'élévation de l'hostie après la première consécration, — prescription que, avec le P. P. Browe et à l'encontre de M. E. Dumoutet, le P. K. voudrait rattacher au moins partiellement à notre controverse théologique, — on ne rencontre plus guère, surtout à Paris, de partisans de Pierre le Chantre. Cependant, pendant une vingtaine d'années au moins on en trouve des échos, par exemple dans les écrits de Césaire d'Heisterbach.

M. C.

933. M. Alonso Alonso S. I. *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano.* — Al-Andalus 8 (1943) 115-188.

Contribution importante à l'étude de la vie et de l'activité littéraire de Dominique Gundisalvi et de Jean d'Espagne. Le P. A. publie un document d'où il résulte que le premier, — dont on place généralement la mort avant 1150, — était encore en vie en 1178 et 1181. Quant à Jean d'Espagne, son collaborateur à Tolède, le P. A. s'attaque aux principaux problèmes que pose le personnage lui-même et son œuvre. D'abord, il faut distinguer soigneusement notre *Iohannes Hispanus* ou *Iohannes Avendauth* (*Ibn David*), philosophe juif avicennisant, converti au christianisme, d'un autre Jean d'Espagne, *Iohannes Hispalensis*, chrétien et astrologue contemporain. Le premier travaille à Tolède, sans doute avant comme après sa conversion. Il n'apprend le latin qu'après 1138, devient en 1149 évêque de Ségovie et plus tard archevêque de Tolède, où il mourra en 1166. Le second traduit dès avant 1133 et vit en Andalousie. Le P. A. passe en revue les écrits de l'un et de l'autre. Examinant en détail le témoignage d'Albert le Grand et celui des manuscrits, il estime que Jean de Tolède a écrit pendant la première période de sa vie une Logique, une Physique et une Métaphysique, basées sur les Grecs traduits et leurs commentateurs arabes, entre autres Avicenne. Il serait notamment l'auteur du texte arabe de notre *Liber de causis*. Le *Tractatus de anima*, généralement attribué à Dominique Gundisalvi, serait également son œuvre.

M. C.

934. B. Pedrick O. S. B. *Saint Ailred on the Relationship between Love of God and Love of Self. His Solution Compared with that of Saint Bernard.* — Buckfast Abbey Chronicle 15 (1945) 17-26.

Le rapport entre l'amour de soi et l'amour de Dieu n'est pas toujours facile à comprendre chez saint Bernard. La cause en est, estime dom P., dans l'usage du terme *cupiditas* pour désigner indifféremment toutes les formes de l'amour de soi, la forme ordonnée et la forme désordonnée. Chez saint Aelred, la doctrine est plus clairement exprimée du fait que le mot *cupiditas* est réservé à l'appétit désordonné et que l'amour de soi, qui est à l'origine de la charité, — *inchoatio caritatis*, — est appelé *appetitus*. M. C.

935. A. Dondaine O. P. *Aux origines du valdéisme. Une profession de foi de Valdès.* — Archivum Fratrum Praedic. 16 (1946) 191-235.

Le P. D. a découvert dans le manuscrit *Madrid Bibl. nac. 1114*, — écrit sans doute avant la fin du XIIe siècle, — deux documents de la plus haute importance pour l'histoire du vaudisme ou, ce qui est plus exact, du valdéisme. Il s'agit d'une profession de foi catholique de Valdès lui-même et d'un *Liber antiheresis* contem-

porain, où est réfuté le dualisme cathare et défendue l'orthodoxie des Pauvres de Lyon. Le *Liber* se réfère manifestement à la *Professio* et leur contenu nous oblige à les dater l'un et l'autre des années 1181-1184. P. 231-232, le P. D. donne le texte de la profession de foi, et p. 232-235 un extrait du *Liber antiheresis* (f. 38r-40v) sur l'état présent de l'Église (*De statu ecclesiae*).

En s'appuyant sur ces documents de la première heure et sur leur comparaison avec les autres pièces du dossier vaudois, le P. D. refait le procès du mouvement lyonnais depuis ses premières manifestations chez Valdès — *Valdes* ou *Valdesius*, et non Pierre Valdès, semble-t-il, ni surtout Pierre Valdo, — jusqu'aux déviations proprement hérétiques d'une partie de ses disciples après le schisme de 1184. Valdès lui-même et les premiers Pauvres de Lyon ne doivent pas être chargés « d'un grand nombre des erreurs qui furent anciennement cataloguées sous le titre général de valdéisme. La réforme du riche négociant lyonnais devenu pauvre pour le Christ était avant tout d'ordre moral ... L'historien a le droit de se demander si des efforts malheureux comme celui de Valdès n'ont pas préparé la voie à celui de saint François » (p. 229-230).

Cependant, en analysant le *Liber antiheresis*, le P. D. croit remarquer un fléchissement de la « tenue doctrinale, notamment au chapitre de la prédestination » (p. 209). Nous croyons que sur ce point le P. D. se montre trop sévère : l'opinion de notre anonyme s'insère parfaitement dans la tradition gallicane qui, à travers tout le haut moyen âge jusqu'au XIIe siècle et même après, garde une saveur appelée, — un peu abusivement, — semipélagienne. M. C.

936. *Hortus deliciarum. Le « Jardin des délices » de* HERRADE DE LANDSBERG. *Un manuscrit alsacien à miniatures du XIIe siècle.* Avant-Propos par E. et J.-G. ROTT. — Strasbourg, Éditions Oberlin, 1945 ; in 8, 16 p. et 36 pl. Fr. 140.

La destruction de l'*Hortus deliciarum* de Herrade de Landsberg avec ses 336 miniatures, lors de l'incendie de Strasbourg en 1870, fut une perte irréparable tant pour l'histoire de l'art roman que pour celle de la littérature encyclopédique du XIIe siècle. Il en subsiste heureusement une description minutieuse de 1818, due à Chr.-M. Engelhardt, et une série de décalques, — la plupart malheureusement sans couleurs, — publiés en 1879-99 par A. Straub et G. Keller. M. Walter, directeur de la bibliothèque de Sélestat, en prépare une nouvelle édition, mais en l'attendant, et pour rendre l'ouvrage plus accessible au public, MM. R. ont réuni ici un choix de 36 planches, noir sur blanc, en format réduit. Ces planches représentent surtout des scènes bibliques, où ne manquent pas, par ailleurs, les détails folkloriques. Il y a aussi des sujets proprement mythologiques : le char du soleil (pl. 4), les signes du zodiaque (pl. 18), les arts libéraux (pl. 19). Parmi les scènes plus doctrinales signalons : un baptême (pl. 13), le pressoir mystique (pl. 33), l'échelle des vertus (pl. 35). M. C.

937. G. COLOMBO. *Il « Libro delle Figure » di Gioacchino da Fiore.* — Scuola cattolica 69 (1941) 612-625.

Analyse détaillée et excellente de l'ouvrage de Mgr L. Tondelli (voir *Bull.* IV, no 1102) que nous signalons à l'attention de ceux qui, comme nous, ne sont pas parvenus à se procurer cette publication importante. M. C.

938. F. Foberti, L. Tondelli. *Ancora su « Il Libro delle Figure » di Gioacchino da Fiore.* — Scuola cattolica 71 (1943) 185-196.

Le fougueux et intarissable défenseur de l'orthodoxie de Joachim de Flore qu'est M. F. n'a pas tardé à s'attaquer aux *Nuove prove* de Mgr L. Tondelli en faveur de l'authenticité du *Liber figurarum* (voir *Bull.* IV, nº 1107). Son article n'apporte rien de neuf en somme, et se contente le plus souvent de réaffirmer ses convictions antérieures (cf. *Bull.* IV, nº 1085, 1104).

Dans sa brève réponse, Mgr T. souligne la fragilité de quelques-unes des assertions et hypothèses de son contradicteur. Au total, avec les nuances qu'y apportent les *Nuove prove* et la présente mise au point, la thèse de Mgr T. nous paraît gagner en vraisemblance. Le problème se pose désormais ainsi : un nombre important des « figures » du recueil de Reggio étant certainement authentiques et l'ensemble du recueil se présentant comme partie intégrante d'une sorte de *corpus* joachimite également authentique, y a-t-il des raisons sérieuses pour rejeter l'authenticité des planches non attestées par ailleurs ? Le Protocole d'Anagni dépose en faveur de l'authenticité. Ce que nous savons de Joachim ne s'y oppose pas. M. C.

939. L. Tondelli. *Gioacchino da Fiore e il concilio Laterano II.* — Scuola cattolica 71 (1943) 126-131.

A propos de F. Foberti, *Gioacchino da Fiore* (voir *Bull.* IV, nº 1085). On sait que, d'après M. Foberti, Joachim de Flore n'a jamais enseigné les erreurs sur la Trinité que lui attribue le deuxième concile de Latran (1215). Mgr T.estime qu'une telle méprise de la part du concile est invraisemblable. Tout dépend au reste de la question de l'authenticité du *Contra Lombardum*, sur lequel s'appuient les accusations du concile. M. Foberti rejette cette authenticité. Mgr T. pense avec raison que ce rejet n'est pas suffisamment justifié. M. C.

940. G. B. Flahiff. *Ralph Niger. An Introduction to His Life and Works.* — Mediaeval Studies 2 (1940) 104-126.

Raoul Niger, mort à la fin du XIIe siècle ou au début du XIIIe, est fort peu connu et seule sa *Chronique* a été publiée. M. F. réunit dans cet article les données biographiques, déjà appréciables, que ses recherches lui ont fait découvrir, et dresse la liste des neuf ou dix ouvrages qu'on doit lui attribuer. Voici ceux qui intéressent notre *Bulletin* : *Digesta septem in Heptateucum, Moralia Regum, Epitome Veteris Testamenti in Paralipomenon, Remediarius in Esdram, De quattuor festivitatibus B. M. V., De interpretatione hebraicorum nominum* (adaptation de saint Jérôme). Une brève notice, avec indication des manuscrits, accompagne chaque titre. M. C.

941. Petri Pictaviensis *Sententiae.* I. By Ph. S. Moore and M. Dulong (Publications in Mediaeval Studies, 7). — Notre Dame (Ind.), University, 1943 ; in 8, lxii-326 p.

Dans son bel ouvrage *The Works of Peter of Poitiers* (cf. *Bull.* III, nº 54), le P. Moore insistait sur l'importance des *Sententiarum libri quinque* de Pierre de Poitiers. Cet écrit méritait une édition plus critique que celle de PL 211. En collaboration avec l'excellente paléographe qu'est Mlle Dulong, le P. M. publie ici le livre I des *Sententiae*, qui, à vrai dire, occupe près du tiers de l'ensemble.

Aux 32 manuscrits décrits dans l'ouvrage susmentionné, les éditeurs en ajoutent trois nouveaux. Se conformant aux règles classiques sur la classification des mss et l'élimination des témoins secondaires, ils ont retenu quatre mss : *Erfurt Ampl. 4° 117*, qu'ils ont pris comme texte de base, *Barcelone Archivo de la Corona de Aragón Ripoll 76*, *Londres Brit. Mus. Roy. A 10 XIV* et *Troyes 1371*.

L'édition, de belle venue, rendra de grands services, car il importe d'avoir un texte sûr pour juger de la parenté littéraire de l'ouvrage avec les écrits du temps. Parmi ceux-ci une attention spéciale était due à Pierre Lombard. Dans une étude comparative des textes du livre I les savants éditeurs signalent, dans l'introduction, les chapitres où Pierre de Poitiers dépend du Lombard et ceux, beaucoup plus nombreux, où le texte est entièrement ou presque indépendant. Souvent d'ailleurs la divergence des textes ne va pas sans une différence des doctrines. C'est ainsi que l'introduction de l'édition expose fort clairement comment Pierre de Poitiers s'écarte du Lombard concernant la charité, identifiée par celui-ci avec le Saint-Esprit, et concernant la proposition *Christus secundum quod homo non est aliquid*. En six passages, Pierre de Poitiers rapporte l'opinion de *magister meus*. En aucun de ces endroits, il ne peut s'agir de Pierre Lombard, comme le prouve la confrontation des doctrines. De qui s'agit-il ? Le champ reste libre aux hypothèses.

Outre Pierre Lombard, quels auteurs contemporains Pierre de Poitiers a-t-il utilisés ? Les éditeurs citent plusieurs écrits comme sources au moins possibles. Tout un travail serait à faire dans ce domaine. Si la dépendance de Pierre de Poitiers à l'égard d'Abélard, d'Hugues de Saint-Victor, de la *Summa sententiarum* est certaine, la chose est fort douteuse pour d'autres, par exemple pour les *Sententiae Anselmi* (citées p. 78). Les éditeurs nous avertissent que le problème des sources ne pourra être résolu qu'avec la publication du reste de l'ouvrage. Nous voudrions, en attendant, signaler l'intérêt qu'offre Alain de Lille, rangé parmi les sources. Le P. M.-H. Vicaire O. P. a prouvé que le ch. 22 du livre I des Sentences de Pierre transcrit tout un chapitre de la Somme de Simon de Tournai. Or, si Alain de Lille était antérieur à Pierre de Poitiers, il faudrait faire remonter très haut les écrits de Simon de Tournai ; car celui-ci, à son tour, est la source d'Alain de Lille (voir notre étude sur *Les théories du péché originel au XIIe siècle*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 12, 1940, p. 97). Selon les éditeurs, l'ouvrage de Pierre de Poitiers est probablement antérieur à 1170 (p. VI), la Somme de Simon de Tournai ne serait donc que difficilement postérieure à 1160 ; cette date est-elle compatible avec ce que l'on sait de la carrière professorale de Simon, qui n'a dû commencer que vers 1165 ? Nous nous bornons à signaler le problème à l'attention des savants éditeurs qui, espérons-le, achèveront sans tarder leur belle édition. O. L.

942. B. Smalley. *CR de Petri Pictaviensis Sententiae I, by Ph. S. Moore, M. Dulong* (voir *Bull.* V, n° 941). — Medium Aevum 13 (1944) 52-55.

Indique quelques sources et parallèles ignorés des éditeurs. Miss S. estime que ceux-ci exagèrent l'importance d'Abélard dans l'élaboration de la scolastique et n'accordent pas assez de place à Anselme de Laon. O. L.

943. J. Leclercq O. S. B. *Le magistère du prédicateur au XIIIe siècle*. — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 15 (1946) 105-147. XIIIe s.

La prédication au moyen âge, écrit dom L., apparaît comme une fonction, laquelle exige deux conditions : la vertu et la science. C'est d'abord une fonction

sociale : elle appartient aux *rectores ecclesiae*, à ceux qui ont la *cura animarum*, évêques et curés ; nul ne peut prêcher sans être mandaté par eux. La prédication relève donc du magistère ecclésiastique. La vertu requise est en général la sainteté de la vie, mais surtout le désintéressement et la pureté d'intention. La science requise est la théologie, beaucoup plus que le droit canon. Toutefois le prédicateur est distinct du docteur. Celui-ci enseigne la théologie aux clercs et s'efforce d'engendrer chez eux la science théologique ; le prédicateur s'adresse au peuple, lui inculque les vérités de la foi et de la morale en vue de la sainteté de la vie. A la connaissance de la théologie, le prédicateur joindra la connaissance de l'art de prêcher, *ars praedicandi* ; mais ce n'est là qu'un aspect secondaire de sa fonction. Telles sont, en résumé, les idées que dom L. a trouvées dans nombre de questions inédites, disputées et autres, de théologiens du XIIIe et du début du XIVe siècle et qu'il édite ici : Eustache d'Arras, Gérard d'Abbeville, Gervais du Mont-Saint-Éloi, Gérard de Bologne, Jean de Pouilly, d'autres encore, secondaires ou anonymes. O. L.

944. M. Zalba S. J. *El valor económico en los escolásticos.* — Estudios eclesiásticos 18 (1944) 5-35, 145-163.

Le chapitre III de cette étude (p. 16-35) est consacré à quelques scolastiques du moyen âge. Au XIIIe siècle, la « valeur » économique n'est envisagée qu'à travers la notion morale de « juste prix ». On peut cependant cueillir quelques éléments de définition et dégager des tendances. Albert le Grand, Thomas d'Aquin et l'école dominicaine jusqu'au XVe siècle sont nettement « subjectivo-objectivistes », quoi qu'on en ait dit. La nécessité et l'utilité jouent un rôle, mais aussi le travail. L'école franciscaine par contre, avec Alexandre de Halès, Bonaventure, Duns Scot, est plus attachée au subjectivisme. Une théorie cohérente de ce dernier sera formulée pour la première fois par Jean Buridan. Par contre, la doctrine thomiste n'atteindra sa pleine harmonie que chez Henri de Langenstein et, mieux encore, chez saint Antonin. M. C.

945. A. Boutemy. *Giraud de Barri et Pierre le Chantre. Une source de la « Gemma ecclesiastica ».* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 45-62.

Par de nombreuses confrontations de textes, M. B. établit solidement qu'une partie notable de la *Gemma ecclesiastica* de Giraud de Barri (Giraldus Cambrensis) est une transcription, souvent purement mécanique, du *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre. O. L.

946. P. Glorieux. *La Faculté de théologie de Paris et ses principaux docteurs au XIIIe siècle.* — Revue Hist. Église France 32 (1946) 241-264.

Pour expliquer le renom mondial de l'Université de Paris au XIIIe siècle, M. G. met en lumière la vitalité de l'enseignement de la théologie, ouverte à toute légitime curiosité,et la valeur exceptionnelle des grands penseurs qui l'illustrèrent. Vue synthétique, forcément un peu rapide, mais révélant une connaissance peu commune des milieux scolaires du temps. O. L.

947. P. Glorieux. *Où en est la question du quodlibet ?* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 405-414.

Ces pages pleines de renseignements sont comme un supplément aux tomes I et II de la *Littérature quodlibétique* du même auteur (1925 et 1935). M. G. y

recueille tous les progrès réalisés par les médiévistes depuis 1935 : découverte de nouveaux quodlibets, identification de quodlibets portés jusqu'alors comme anonymes, édition partielle ou complète de quodlibets ; ensuite, travaux entrepris sur les origines du quodlibet, sa structure littéraire et ses procédés rédactionnels, son intérêt littéraire, historique ou doctrinal. On reconnaîtra volontiers que la plupart des progrès réalisés en ces divers domaines l'ont été par M. G. lui-même

O. L.

948. L.-B. GILLON O. P. *De appetitu boni in angelo lapso iuxta veteres scholasticos.* — Angelicum 23 (1946) 43-52.

D'après saint Bonaventure et Odon Rigaud, note le P. G., certains théologiens soutenaient que les démons étaient incapables d'émettre un acte d'amour naturel du bien. Le P. G. rencontre de fait cette théorie chez Guerric de Saint-Quentin. Mais celui-ci eut-il des précurseurs ? Oui, le premier en date semble être Pierre de Poitiers, repris par Pierre de Capoue et ensuite par Hugues de Saint-Cher. Mais la théorie fut battue en brèche par Prévostin de Crémone et, plus tard, par Jean de la Rochelle, Odon Rigaud, Bonaventure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. O. L.

949. L. VAN PETEGHEM. *De wil in de thomistische en de franciscaansche school.* — Collationes Gandavenses 29 (1946) 76-91.

A la suite de J. Rohmer (cf. *Bull.* IV, no 388), M. Van P. souligne la différence qui sépare l'école thomiste (Albert le Grand, Thomas d'Aquin), selon laquelle l'activité de la volonté est déterminée par l'amour du bien en général, dont résulte le bonheur, et d'autre part saint Anselme et l'école franciscaine (Bonaventure, Duns Scot), qui voient dans la volonté une poursuite du bien comme tel, indépendamment de toute utilité ou de tout plaisir.

Cette différence est trop poussée. On oublie que saint Thomas a non seulement dépassé l'eudémonisme aristotélicien, mais qu'il l'a contredit. Voir les pages remarquables de M. A. MANSION, *L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste*, dans *Xenia thomistica*, Rome, 1925, t. I, p. 429-449. M. Van P. note judicieusement que la morale thomiste est basée sur la métaphysique. Mais c'est précisément à cause de cela que, selon saint Thomas, la norme de moralité est le bien spécifiquement humain, le bien rationnel, *bonum honestum*, qui a sa dignité en soi, indépendamment des catégories de l'utile et de l'agréable. O. L.

950. A. F. P[AVANELLO]. *Vita di S. Antonio di Padova.* II edizione interamente riveduta. — Padova, Messaggero di S. Antonio, [1940] ; in 8, 302 p.

Cette vie est écrite pour le grand public. On y trouve retracées les vicissitudes d'une vie relativement courte (de 1195 environ à 1231) qui, après un rapide passage au *studium* de Bologne, où saint Antoine fut le premier lecteur de l'Ordre naissant, se consacra presque tout entière à la prédication en diverses villes de France et d'Italie, pour s'achever à Padoue. L'auteur a pris soin de faire suivre chacun des chapitres de notes plus techniques, d'ordre historique ou géographique, qui situent davantage les événements. Quelques pages, trop rares, sont consacrées à la doctrine morale du saint. On pourra regretter que l'historien n'ait pas toujours suffisamment dissocié les faits bien avérés des récits légendaires. O. L.

951. A. F. Pavanello. *S. Antonio di Padova secondo un contemporaneo. La Vita prima* o *Assidua* tradotta, annotata e corredata (Studio teologico per laici, 1). — Padova, Messaggero di S. Antonio, 1946 ; in 12, 153 p. L. 70.

La première vie de saint Antoine de Padoue, la *Legenda prima* ou *Legenda assidua*, fut composée par un frère mineur, non identifié jusqu'ici, peu de temps après la canonisation du saint en 1232. On sait que cette Vie, après avoir rappelé l'ordination du prédicateur, passe sous silence toute l'activité apostolique exercée, durant sept à huit ans, en plusieurs villes de France et d'Italie, pour se borner à l'apostolat du saint à Padoue. Telle qu'elle est, cette *Legenda prima* reste la source la plus authentique. Il était donc opportun de la faire connaître. M. P. s'en est chargé en publiant une traduction italienne. Afin d'en combler les lacunes et pour faire connaître le contenu des autres sources, le savant traducteur résume à la fin des chapitres les données fournies par la *Legenda secunda* ou *Legenda anonyma* (avant 1246), le *Dialogus de gestis fratrum minorum* attribué au fr. Thomas de Pavie (entre 1244 et 1246), la légende *Benignitas* (début du XIVe siècle), la *Fiorentina* (peut-être du milieu du XIIIe siècle), la *Rigaldina* de Jean Rigaud (vers 1295), qui est la première à rapporter les voyages du saint en France, et autres sources secondaires. O. L.

952. Willibrord de Paris O. F. M. Cap. *Saint Antoine de Padoue, docteur de l'Église. Sa vie, son œuvre.* — Paris, Librairie S. François, 1947 ; in 12, 245 p. Fr. 150.

Bonne monographie et utile instrument de travail. A l'occasion, le P. W. ne résiste pas au plaisir de citer certains faits merveilleux dignes des *Fioretti* ; mais il nous avertit loyalement — et preuves à l'appui — qu'ils sont légendaires : il explique d'ailleurs en appendice (p. 228-239) son attitude à l'égard des « miracles » si abondants dans les *Legendae*. On trouvera aussi (p. 212-227) d'intéressantes données sur les sources de la vie du saint et (p. 159-160) d'utiles notes sur les éditions de ses œuvres. Quant à la doctrine, le P. W. résume les vues du saint prédicateur sur le rôle rédempteur du Christ,sa royauté universelle, le culte dû au Sacré-Cœur, la coopération de Marie à la rédemption, et signale les textes qui, à ses yeux, semblent insinuer l'immaculée conception. O. L.

953. S. Larrañaga O. F. M. *San Antonio maestro « in sacra pagina ».* — Verdad y Vida 4 (1946) 615-667.

Aperçu général sur la formation intellectuelle de saint Antoine, due avant tout à la lecture assidue de l'Écriture et des Pères, et secondairement à la philosophie et aux sciences naturelles. C'est ce qu'attestent ses premiers biographes et la lecture des *Sermones*, où se rencontre d'ailleurs un mélange du sens littéral et du sens spirituel.

Concernant les rapports entre saint Antoine et Thomas Gallus (p. 647-649), il est regrettable que le P. L. ait ignoré l'étude si fouillée du P. G. Théry O. P., *Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus* (cf. *Bull.* II, nº 598). O. L.

954. B. Aperribay O. F. M. *La Asunción de la Virgen según San Antonio de Padua.* — Verdad y Vida 4 (1946) 697-710.

En parcourant les *Sermones* de saint Antoine consacrés à Marie, le P. A. met en lumière la dévotion toute spéciale dont le saint était animé envers l'assomption de la Vierge. O. L.

955. J. B. Gomis O. F. M. *Ideas sociales de San Antonio.* — Verdad y Vida 4 (1946) 669-696.

Relève, dans les *Sermones* de saint Antoine, les vertus qui assurent l'ordre social : la charité, la justice, la bienfaisance envers les pauvres, la fuite de l'avarice et de l'usure, le sens de la liberté chrétienne, la sainteté du mariage. O. L.

956. L. Reypens S. J. *Het latijnsche origineel der allegorie « Vander Dochtere van Syon ».* — Ons geestelijk Erf 1943, II, 174-178.

La source latine du traité *Vander Dochtere van Syon*, édité récemment par le P. J. van Mierlo (voir *Bull.* IV, nº 1322), n'est autre que le petit opuscule *Filia Sion*, — qui ressemble plutôt à un sermon, — de Guerric d'Igny (milieu du XIIe siècle). Le texte en a été publié, d'après *Bruges Grand Sémin. 88/170*, et restitué à son véritable auteur par le P. D. De Wilde (voir *Bull.* II, nº 1203). M. C.

957. J. van Mierlo S. J. *Hadewychiana. De latijnsche verzen van het 45e der Strophische gedichten.* — Ons geestelijk Erf 1943, II, 179-184.

D'après une communication de dom V. Truijen, — rendue publique depuis (voir *Bull.* V, nº 958), — les vers-refrains en latin de la 45e des *Strophische gedichten* d'Hadewych sont empruntés à la séquence *Mariae praeconio*, qui peut dater du XIe siècle. Le P. v. M. y trouve un indice que le poème était destiné à être chanté en chœur. Ultérieurement, la constatation de dom Truijen éclaire non seulement la connaissance qu'Hadewych avait du latin, mais aussi ses procédés de composition et le but qu'elle poursuivait. M. C.

958. V. Truijen O. S. B. *De Mariavereering van Hadewych.* — Tijdschrift voor geestelijk Leven 2, I (1946) 238-247.

Contrairement à ce qui se dit parfois, la Vierge Marie occupe une place importante dans la pensée d'Hadewych. Mais cette place est celle que la liturgie lui suggère. L'humilité de Marie, sa maternité et son amour, son assomption et son intercession figurent parmi les thèmes des *Chants* comme des *Visions*. La 13e vision fait même de la vie de Marie, engendrant, offrant et formant le Christ, le modèle et le symbole de la vraie *Minne*. Hadewych dit à plusieurs reprises que ce sont les fêtes et les offices liturgiques qui guident ses pensées et provoquent ses extases. Et dom T. signale en passant (p. 239) que les textes latins qui forment chaque quatrième vers dans le 45e chant de *Strophische gedichten* sont empruntés dans l'ordre à la séquence *Mariae praeconio*, qui se chantait sans doute le jour de l'Assomption (cf. *Bull.* V, nº 957). M. C.

959. B. Smalley. *Two Biblical Commentaries of Simon of Hinton.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 57-85.

La figure de Simon de Hinton se dégage progressivement. Naguère, G. Lacombe signalait de lui un groupe de questions (cf. *Bull.* I, nº 617) ; récemment le P. A. Dondaine lui restituait le manuel *Ad instructionem iuniorum* (cf. *Bull.* III, nº 580). Et voici que Mlle S. lui attribue plusieurs commentaires bibliques. La diligente médiéviste a trouvé dans *Oxford New College 45* un commentaire sur les douze prophètes, attribué nommément à Simon de Hinton. Grâce à l'incipit, elle a découvert un autre exemplaire, incomplet, dans *Oxford Bodl. e Mus. 29*. Dans ce dernier manuscrit, on trouve aussi un commentaire sur saint Matthieu, que Mlle

S. prouve être du même auteur. Or ce dernier commentaire renvoie à une glose sur l'évangile de saint Jean et à une autre sur l'épître aux Romains. On peut sans doute aussi attribuer à Simon une glose sur Job. Ces divers commentaires sont des *reportata* de leçons données à Oxford, entre 1248 et 1254, devançant dès lors quelque peu le manuel *Ad instructionem iuniorum*.

Mlle S. s'est appliquée avec grand soin aux sources de Simon. Celui-ci ne semble pas avoir utilisé les postilles de Hugues de Saint-Cher, ni d'Albert le Grand, ni même d'Étienne Langton. L'exégète dominicain cite Guillaume d'Auxerre, saint Bernard, saint Anselme, la Glose ; il recourt volontiers aux encyclopédies lexicographiques et aux dictionnaires de sciences naturelles (Raban Maur, Alexandre Neckham, Vincent de Beauvais), sans oublier Aristote. Le commentaire littéral est enrichi de *quaestiones*, qui ont leur importance doctrinale, comme en témoignent celles qui sont éditées à la fin de cet article, lequel jette une nouvelle lumière sur les maîtres dominicains d'Oxford au milieu du XIIIe siècle.

O. L.

960. A. Walz, M.-R. Gagnebet, R. Garrigou-Lagrange, L.-B. Gillon, C. Spicq, G. Geenen. *Thomas d'Aquin.* — Dict. Théol. cathol. 15, I (1946) 618-761.

Cet article introduit excellemment aux principales questions que posent la vie et l'œuvre de saint Thomas. Le P. Walz retrace la biographie (c. 618-631) et l'activité littéraire (c. 635-641), soulignant à chaque pas l'état actuel de la critique. Le P. Gagnebet insère dans cet exposé (c. 631-635) un bref aperçu sur la mission doctrinale et la sainteté de Thomas. Le P. Garrigou-Lagrange résume la doctrine des commentaires sur Aristote (c. 641-651). Le P. Gillon étudie (c. 651-693) les innovations et les luttes doctrinales de saint Thomas et de ses premiers disciples, à la lumière de la crise averroïste et de l'opposition augustinienne. Les points essentiels de cette opposition, — vision béatifique, éternité du monde, composition hylémorphique, pluralité des formes, illumination, volontarisme, — sont bien replacés dans leur cadre historique. Le P. Spicq dégage l'attitude de saint Thomas en critique biblique et en exégèse. Enfin, le P. Geenen met en lumière ses idées sur la tradition patristique ainsi que la manière dont il les utilise. On y retrouve l'essentiel de trois études recensées par ailleurs (*Bull.* IV, no 1524, 1656 ; V, no 967). L'exposé de la doctrine théologique est réservé à l'article *Thomisme*.

M. C.

961. M. Grabmann. *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt.* Eine Einführung. Siebente, völlig neu bearbeitete Auflage. — München, J. Kosel, 1946 ; in 12, 231 p.

On n'a pas à présenter un ouvrage dont la présente édition, la septième, tirée à 4000 exemplaires, s'est épuisée en quelques mois. Une nouvelle édition est en préparation. Mgr G. n'est pas de ceux qui se contentent d'une simple réimpression. Tout a été revu, enrichi des dernières acquisitions de la science historique. On trouvera ici, non seulement un résumé de la vie de saint Thomas d'Aquin, la suite chronologique de ses écrits, un aperçu sur les caractéristiques de son génie, mais une vue synthétique de sa doctrine dont la base est la métaphysique et le faîte la théodicée naturelle, couronnée par la théologie : ce sont ainsi toutes les grandes thèses philosophiques et théologiques qui défilent dans leurs traits les plus saillants. Aux éditions précédentes Mgr G. ajoute des chapitres sur la beauté, le sens et le but de l'incarnation, le christianisme et l'Église, et il rappelle, en manière de conclusion, les conditions d'une étude scientifique de l'œuvre de saint Thomas, exigeant, entre autres, l'emploi de la méthode historico-génétique. O. L.

962. M.-D. Chenu O. P. *La date du commentaire de saint Thomas sur le « De Trinitate » de Boèce.* — Sciences philos. et théol. 2 (1941-42) 432-434.

Le P. J.-F. Bonnefoy a prétendu naguère (voir *Bull.* IV, nos 1521-22) que l'*Expositio super Boetium de Trinitate* avait toutes chances d'être postérieure en date à la *Prima*. Le P. C. rappelle les indices internes, — fort convaincants, — qui la font placer généralement en 1256. Puis il ajoute une preuve externe qui tranche définitivement la question : l'opuscule (q. 2, a. 2, ad 7) est nettement utilisé avant 1262 par Hannibald de Hannibaldis (*In I Sent.*, q. 1, a. 1, ad 2). M. C.

963. M. A. van den Oudenrijn O. P. *Die Vorlage der alten armenischen Übersetzung der Summa Theologiae des hl. Thomas v. Aquin. Ihre Textgestalt untersucht an den Quästionen 60-71 der Tertia Pars.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 24 (1946) 201-213.

On sait qu'en 1347 parut une traduction arménienne de la *Tertia pars* de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Pour les questions 60-71, les seules que le P. v. d. O. envisage ici, il n'existe qu'un manuscrit arménien, *Vat. Borgh. arm. 45.* Le savant orientaliste fait une étude des plus minutieuses des variantes du ms. arménien et établit que le manuscrit latin qui a servi à la traduction appartient à la troisième classe des manuscrits utilisés dans l'édition léonine. O. L.

964. E. Schiltz. *Notes sur quelques particularités du texte et des doctrines de la 3e Partie de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin.* — Ephem. theol. lovan. 20 (1943) 81-98.

Ces notes sont intéressantes par le problème d'ordre littéraire qu'elles posent et par les conséquences doctrinales qui en découlent. Le P. S. remarque que les prologues de la Ire et de la IIIe Partie de la *Summa theologica* pratiquent le cursus, et que dans l'exposé des questions saint Thomas a constamment recours à certains effets de style, tels l'accumulation de synonymes, le parallélisme d'expressions ou de phrases, l'interversion de formules parallèles. A la lumière de cette constatation, le P. S. interprète quelques textes litigieux concernant la notion de personne. Il n'a pas de peine à montrer de la sorte que les termes *persona, hypostasis, suppositum, subsistentia, substantia individua, res naturae, individuum, subsistere per se, existere per se, subsistere separatim, existere separatim,* visent tous, « selon des aspects différents, une même chose, sans distinction réelle aucune » (p. 90). D'autre part, le P. S. estime que certains termes reviennent si souvent sous la plume de saint Thomas qu'il suffit de rapprocher les textes qui les contiennent pour « stabiliser » leur sens. Tels, toujours en christologie, *consequitur, nihil aliud est, complementum.* En terminant, le P. S. se demande si le *De unione Verbi incarnati,* qui présente les mêmes particularités textuelles que la *Tertia,* ne doit pas être daté de la même époque. M. C.

965. M.-D. Chenu. *La première traduction française de la Somme de saint Thomas (1607).* — Sciences philos. et théol. 2 (1941-42) 435-438.

Raconte l'histoire de la traduction de la *Prima,* q. 1-26, faite par le P. N. Coeffeteau O. P. à la demande de la reine Marguerite de Valois. Les théologiens de la Sorbonne s'étaient vivement opposés à cette entreprise *ne Angelici doctrina vilesceret si mulierum et de fide non bene sentientium arbitrio permitteretur.* M. C.

966. C. Lambot O. S. B. *L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines.* — Revue bénéd. 54 (1942) 61-123.

Depuis 1323 environ, et en dépendance étroite du témoignage de Tolémée de Lucques, saint Thomas d'Aquin passe pour avoir composé, — sans doute vers 1264, — l'office romain de la Fête-Dieu. Quelle était exactement la teneur de cet office ? Et de quelles sources s'est servi son auteur ? Voilà les deux questions auxquelles dom L. répond dans cet article. Ses recherches approfondies sur le sujet lui permettent d'affirmer que d'une part l'office de saint Thomas diffère sensiblement, — pour les répons et les leçons des matines notamment, — de l'office actuel, d'autre part qu'il est largement tributaire d'un office romain antérieur. Le texte primitif de saint Thomas est assez constant dans la tradition jusqu'à la réforme de Pie V, et dom L. croit en découvrir les premières traces dans *Bruxelles Bibl. roy. 139* (pour les répons), daté de 1269, et dans *Paris Nat. lat. 755* (pour les leçons), antérieur à 1279. Ces deux dates, il est vrai, nous laissent un peu sceptique, les pièces en question ayant été ajoutées plus tard dans le manuscrit de Paris et aussi, croyons-nous, dans celui de Bruxelles. Mais ce qui compte surtout pour nous, c'est le degré d'originalité de l'office de saint Thomas. Ici les découvertes de dom L. sont du plus haut intérêt. Il trouve dans *Paris Nat. lat. 755* une série de leçons parallèles à celles de saint Thomas et qui sont certainement une des sources de ces dernières. D'autre part, dans *Strahov (Prague) D. E. I. 7*, du XIVe siècle, figure un office complet dont font partie ces leçons préthomistes, mais aussi l'oraison et les hymnes de l'office actuel. Il semble légitime d'en conclure que l'office de saint Thomas emprunte à son aîné non seulement une bonne partie des leçons, mais encore l'oraison et les hymnes. Est-ce à dire que Thomas n'est pas l'auteur de ces dernières ? Dom L. s'abstient de juger, mais il suggère que certaines pièces préparées par Thomas pour son office à lui peuvent avoir été insérées, en attendant, dans l'office provisoire auquel, à son tour, il puisera. Pour l'instant, à part les antiennes, les répons et d'autres pièces secondaires, on ne peut guère lui attribuer avec certitude que le « *sermo* » : *Immensa divinae largitatis beneficia...*

Notons en terminant que, d'après un autre travail de dom L. (*L'office de la Fête-Dieu primitive*, Maredsous, 1946, p. 34-36), — que nous n'avons pas à analyser ici, — les leçons de l'office romain provisoire, dont dépend saint Thomas, sont empruntées telles quelles à l'office liégeois de Jean de Cornillon. M. C.

967. G. Geenen. *Saint Thomas d'Aquin et ses sources pseudépigraphiques.* — Ephem. theol. lovan. 20 (1943) 71-80.

La théologie pénitentielle de saint Thomas est fortement tributaire, on le sait, du *Liber de vera et falsa paenitentia* qu'il attribuait, comme ses contemporains, à saint Augustin. Le P. G. est convaincu que, si Thomas avait connu son erreur d'attribution, sa théologie eût été différente. C'est l'éternelle question du nez de Cléopâtre. En elle-même elle n'a que l'intérêt d'un futurible. Dans le cas de saint Thomas elle implique un jugement sur sa méthodologie. Le P. G. veut montrer, en effet, que si le *Liber* avait été reconnu par saint Thomas comme apocryphe, il aurait perdu à ses yeux sa valeur d'*auctoritas* réelle et indiscutable, base première de la démonstration scolastique. Le P. G. illustre sa conviction par le cas du *De spiritu et littera*. Thomas le reçoit d'abord comme authentique, puis le rejette comme apocryphe. A partir de ce moment : *pro auctoritate habendum non est... Posset tamen illa auctoritas exponi* ... Thomas n'hésite même plus à y trouver des erreurs, ni à expliquer tel texte d'une manière consciemment subjective.

Cet exemple éclaire, en effet, le rôle de l'*auctoritas* dans la méthode scolastique. Il est indubitable que saint Thomas veut réellement dépendre de ses sources. Mais il est indubitable également que saint Thomas choisit parmi elles et en adapte souvent le sens : c'est ce qu'il appelle *exponere reverenter*. Dans un article antérieur, du reste, le P. G. lui-même (voir *Bull.* IV, nº 1524), attire l'attention sur ce point. Et l'étude systématique des « interprétations respectueuses » de saint Thomas permettrait, sans doute, de nuancer davantage certaines conclusions du présent article. On verrait que la disqualification d'une *auctoritas* n'entraîne pas plus nécessairement un changement de doctrine que le sens obvie d'une autre n'en empêche la manipulation. Disons que l'*auctoritas* est un élément indispensable de la *technique* scolastique plus encore qu'une source régulatrice de doctrine. M. C.

968. R. Garrigou-Lagrange. *Thomisme.* — Dictionn. Théol. cath. 15, I (1946) 823-1022.

Ce long article, qui équivaut à un gros volume, est destiné, d'après les auteurs de l'article *Thomas d'Aquin* (voir *Bull.* V, nº 960) à compléter ce dernier par « un exposé d'ensemble sur la théologie du Docteur Angélique » (c. 651). En réalité, il est plutôt un précis de théologie spéculative qu'une synthèse historique. Et le P. G.-L. a beau prétendre s'en tenir « aux principes communément reçus chez les plus grands commentateurs de saint Thomas et souvent formulés par lui » (c.823), il ne fait guère œuvre d'historien. M. C.

969. M. Grabmann. *Der Aristotelismus des hl. Thomas von Aquin.* — Theologie u. Seelsorge 2 (1944) 19-26.

A propos du livre de M. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant*, t. II : *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme* (voir *Bull.* IV, nº 1753). Au cours de son exposé extrêmement élogieux Mgr G. souligne fortement l'originalité de l'aristotélisme thomiste et sa géniale indépendance à l'égard de ses sources. M. C.

970. Th. Deman O. P. *Remarques critiques de saint Thomas sur Aristote interprète de Platon.* — Sciences philos. et théol. 1 (1941-42) 133-148.

Dans une série de textes que le P. D. emprunte aux commentaires sur les *Métaphysiques*, le *De anima* et le *De caelo et mundo*, saint Thomas, à la suite d'Aristote, distingue volontiers entre les *verba* et l'*intellectus* des enseignements de Platon. Cette distinction est intéressante, non seulement parce qu'elle caractérise certains procédés, — au reste consciencieusement appliqués, — d'Aristote lui-même, mais surtout parce qu'elle met en lumière le respect de Thomas pour Platon et la méthode de son exégèse. C'est principalement à l'influence de Simplicius que saint Thomas est redevable de cette attitude. Et par ses analyses pénétrantes, le P. D. montre que dès le IIIe livre des *Métaphysiques*, — malgré l'indication erronée *Simplicius in commento Praedicamentorum*, — saint Thomas s'inspire en réalité du commentaire de Simplicius sur le *De caelo et mundo*. Il faut en conclure, semble-t-il, que l'ensemble du commentaire de saint Thomas sur les *Métaphysiques* est postérieur à 1271. M. C.

971. V. Miano. *Agostinismo in S. Tommaso, filosofo cristiano.* — Scuola cattolica 73 (1945) 17-30.

Se basant sur les écrits de saint Thomas seul, et surtout sur la *Somme théologique*, M. M. conclut son étude, d'information trop exiguë pour son étendue trop

vaste, par ces mots : « Accord profond dans le désir de lumière rationnelle, dans la conviction de l'indigence humaine, et sur la gratuité et la transcendance du don divin ; en un mot, dans la conception fondamentale de la sagesse chrétienne. Mais progrès énorme dans la clarification des rapports raison-foi, dans la délimitation de leur champ propre et la merveilleuse harmonisation de leurs exigences dans leur esprit propre, sans faire de la foi la résultante des aspirations humaines, et sans nier l'orientation de l'intériorité humaine vers la transcendance divine ».

F. V.

972. A. MASNOVO. *Introduzione alla Somma teologica di S. Tommaso. Saggi e documenti.* Seconda edizione. — Parma « La Scuola » Editrice, 1945 ; in 8, 129 p. L. 260.

Cette introduction réunit deux études sur les documents pontificaux concernant saint Thomas d'Aquin, deux autres sur la structure de la *Somme théologique* (IV. *L'articolo nella Somma teologica di San Tommaso* ; V. *Il contributo di San Tommaso nella costruzione generale delle Somme teologiche*), deux sur la doctrine politique du Docteur angélique (III. *Politica interna e politica estera* ; VII. *La pace secondo San Tommaso*), deux enfin sur la démonstration de l'existence de Dieu (VI. *Saggio di commenti alla Somma teologica di San Tommaso d'Aquino : la dimostrazione dell' esistenza di Dio* ; VIII. *L'importanza e l'urgenza attuale del problema dell' esistenza di Dio*). La nouvelle édition reste donc fidèle au programme de la première (1917), tout en y ajoutant les chapitres VII et VIII. Le ch. VII commente *Summa theologica*, 1ª 2ªᵉ, q. 27, à la lumière de la dernière guerre. Le ch. VIII envisage le problème de l'existence de Dieu sous un angle assez général, afin de faire ressortir l'actualité de la doctrine thomiste. M. C.

973. A. M. HORVÁTH O. P. *Das Subjekt der Summa Theologica.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 24 (1946) 288-310.

La *sacra doctrina* que la *Somme théologique* de saint Thomas s'est efforcée d'exposer n'étudie pas Dieu comme un « objet » parmi d'autres (ceci est le rôle de la théologie naturelle), mais comme « sujet » de l'ensemble : *omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur, quod Deus sit vere subiectum huius scientiae* (*Iª*, q. 1, a. 7). La théologie naturelle étudie l'*esse per se subsistens*, mais la *sacra doctrina* ajoute à cette définition *in tribus personis prout in doctrina Ecclesiae manifestatur*. Elle s'appuie donc sur la révélation et l'autorité de Dieu, et suppose la foi. Sur cette base, où Dieu n'est pas seulement *obiectum materiale*, mais encore *obiectum formale quo* et *quod*, la *Somme théologique* apparaît comme une unité organique. F. V.

974. G. J. GUSTAFSON. *The Theory of Natural Appetency in the Philosophy of St. Thomas.* A Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Series, 84). — Washington, Catholic University of America Press, 1944 ; in 8, XII-125 p.

L'appétit naturel ou, pour parler plus ontologiquement, la finalité est une des pièces maîtresses, sinon la pièce maîtresse du système de saint Thomas d'Aquin. On s'en est occupé beaucoup en ces dernières années, et M. G. voudrait en montrer d'une part les antécédents historiques, d'autre part les implications essentielles, souvent exprimées et toujours postulées dans la conception thomiste du monde et

de l'homme. Platon et Aristote en ont formulé, chacun à sa manière, le principe ; le premier en fonction du concept de nature déterminée par une fin, le second en fonction du Bien qui attire les choses. Ces deux courants se combinent plus ou moins harmonieusement chez Plotin, saint Augustin, le Pseudo-Denys, Scot Érigène et Avicenne. Leur harmonie se précise chez Albert le Grand, mais ce n'est que chez saint Thomas qu'ils trouvent leur équilibre parfait. Ayant ainsi rappelé, — assez succinctement, — l'origine et les composantes historiques du finalisme thomiste, M. G. en entreprend l'étude systématique dans les écrits de saint Thomas. D'abord le « contexte » de la théorie : notions d'être, de bien, de mouvement, de fin. Le thomisme s'y révèle à la fois « existentiel », « dynamique » et « téléologique ». Ensuite, la théorie elle-même : universalité et valeur ontologique de l'*appetitus naturalis* ; rapport essentiel de celui-ci, d'une part à une intelligence ordonnatrice, d'autre part au bien. Enfin, quelques implications primordiales : les notions de loi éternelle, de loi naturelle, de loi morale, de fin dernière et de hiérarchie dans l'amour.

La synthèse de M. G. est bien construite, encore qu'un peu sommaire dans ses développements. Mais c'est presque une gageure qu'il ait réussi à ne faire aucune allusion à l'aspect le plus actuel du problème : le désir naturel de la vision de Dieu. Peut-être a-t-il voulu déblayer le terrain en vue d'un examen ultérieur. Dans ce cas, nous croyons qu'il a fait fausse route. Le désir naturel de la vision de Dieu n'est pas une conséquence, mais le principe même du finalisme de saint Thomas. Pour placer celui-ci dans sa vraie perspective, il faut commencer, croyons-nous, non par Platon et Aristote, mais par le donné révélé. Sans celui-ci, la téléologie de Thomas, non plus d'ailleurs que sa philosophie de la cause efficiente, — où les idées de création, de providence, de concours divin sont primordiales, — ne nous paraît pleinement compréhensible. M. C.

975. G. M. PERRELLA. *L'ispirazione biblica secondo S. Tommaso.* — Divus Thomas (Piac.) 47-49 (1944-46) 291-295.

Saint Thomas n'a pas parlé spécialement de l'inspiration, mais il a parlé de la prophétie. Or l'inspiration n'est qu'une forme de la prophétie. Le P. P. trouve donc dans les explications de saint Thomas sur la prophétie au sens large toute une théorie de l'inspiration. Il est parfaitement légitime, je pense, d'appliquer les principes de saint Thomas au problème de l'inspiration, ce que n'ont pas manqué de faire nombre de théologiens thomistes ; mais il est abusif d'identifier purement et simplement inspiration avec prophétie, même au sens large. Il y a tout un aspect du problème qui échappe au point de vue de saint Thomas. On aurait aimé que l'auteur distingue mieux ce qui est proprement de saint Thomas et ce qui est adaptation ou prolongement de sa doctrine. B. B.

976. B. MEIJER. *Het eudaimonologisch Godsbewijs.* — Tijdschrift voor Philosophie 8 (1946) 271-308.

La « via sexta » pour la démonstration de l'existence de Dieu — par le *desiderium naturale* du bonheur qui ne peut être satisfait que dans la vision de Dieu — avait fait l'objet de quelques remarques sévères de M. M. (*Studia catholica* 17, 1941, 134-144), lesquelles avaient provoqué une certaine opposition de la part de M. H. Robbers (*Tijdschrift voor Philosophie* 6, 1944, 55-80). Cette fois M. M. cherche à donner à sa thèse toute la rigueur spéculative désirable et — ce qui nous intéresse ici — à la baser sur la pensée le saint Thomas. La majeure du raisonnement aboutit à constater le désir, naturel à l'homme, d'une perfection infinie, c'est-à-

dire en fin de compte de la contemplation de Dieu. Ce qui sépare M. M. de M. H. Robbers dans l'interprétation de la pensée de saint Thomas à ce sujet, c'est que pour le premier saint Thomas n'admettrait le terme de cette aspiration qu'à posteriori (dirions-nous), le reste du créé laissant toujours inassouvi quelque désir. Tandis que pour le second il s'agirait d'une aspiration consciente de la volonté dont l'objet est proprement la contemplation divine. Or cette dernière position, dit M. M., suppose au départ de l'argument ce qu'on veut démontrer. La mineure — *desiderium naturale nequit esse vanum* — s'appuie, dit M. M., d'après saint Thomas, sur la sagesse divine. On voit qu'elle suppose donc l'existence de Dieu ; et les efforts de M. H. Robbers pour la baser sur la nécessaire réalité d'un *posse* répondant à une *potentia* ne résolvent pas le problème, car il suppose admis qu'à tout désir de nature répond réellement une *potentia*. Ce qui mène M. M. à nier la valeur de l'argument « eudémonologique ». F. V.

977. H. ROBBERS. *Naschrift.* — Tijdschrift voor Philosophie 8 (1946) 309-316.

M. R. répond à l'article de M. B. Meijer sur la preuve eudémonologique de l'existence de Dieu (voir *Bull.* V, nº 976). Après quelques remarques de détail, il justifie sa majeure par des distinctions habiles, mais dont on ne voit pas le fondement en saint Thomas.

Quant à la mineure, il en appelle à l'habitude de saint Thomas de se baser sur des connaissances vraies, même sans en avoir au préalable reconnu le fondement dernier en Dieu. F. V.

978. L. DE RAEYMAEKER. *De zin van het woord « esse » bij den H. Thomas van Aquino.* — Tijdschrift voor Philosophie 8 (1946) 407-434.

Retenons de cet article consacré aux diverses acceptions du mot *esse* d'après saint Thomas (foncièrement elles se ramènent à l'*esse simpliciter* et à l'*esse secundum quid*), les pages consacrées à la christologie. M. De R. étudie successivement *III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2 ; *Quodl.* IX, q. 2 ; *Summa theol.*, IIIª, q. 17, a. 2, et la *Quaestio de unione Verbi incarnati*. Ce qui *proprie et vere dicitur esse* est, d'après ces textes, successivement *ens subsistens*, *substantia per se subsistens*, *hypostasis* et *suppositum subsistens*. Peut-être M. De R. aurait-il pu examiner de la même façon l'*esse* que saint Thomas accorde aux accidents eucharistiques, et notamment à la *quantitas dimensiva*. F. V.

979. S. THOMAS D'AQUIN. *L'être et l'essence* (*De ente et essentia*). Traduction et notes par Sœur C. CAPELLE O. P. (Bibliothèque des textes philosophiques). — Paris, J. Vrin, 1947 ; in 12, 94 p. Fr. 120.

Le texte latin est celui, — assez défectueux, — du P. C. Boyer (Rome, 1933). Les notes, — rejetées à la fin, — sont brèves et assez élémentaires. La traduction veut être fidèle, mais large. De là certaines hésitations, certaines audaces et aussi quelques maladresses et inélégances. C'est à la fois trop et trop peu. Pourquoi traduire, par exemple, le début un peu solennel de l'opuscule : *Quia parvus error in principio magnus est in fine secundum Philosophum, primo Caeli et Mundi ; ens autem...*, par cette tournure familièrement didactique et qui ressemble à une paraphrase : *Selon Aristote une légère erreur dans les principes engendre une conclusion gravement erronée : or, l'être ...* ? A tout prendre, nous préférerions un littéralisme excessif. Il nous semble même indispensable que, dans ce genre de traduction,

on conserve le mot latin chaque fois qu'il s'agit d'un terme technique qui n'a pas son équivalent obvie en français et qui fait l'objet d'une définition ou d'un développement dialectique. Ainsi par exemple : *dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur* ... devrait se traduire : *il nous faut dire ce que signifient les termes essence et « ens »* ... (et non : *il faut analyser le sens des mots essence et être*).

Dans une note de la *Revue d'Hist. ecclés.* 42 (1947) 575, M. Y. Ricaud fait remarquer que la traduction de la Sœur C. est fortement tributaire de celle de E. Bruneteau (Paris, 1910). M. C.

980. B. LONERGAN S. J. *The Concept of « Verbum » in the Writings of St. Thomas Aquinas.* — Theological Studies 7 (1946) 349-392.

Nous signalons dans ce *Bulletin de Théologie* cet article qui se meut sur le plan de la psychologie rationnelle et de la logique, en raison de l'éclairement qu'il apporte à la théologie thomiste du *Verbum*. La formation du verbe intellectuel et la mesure où l'intelligence atteint en lui la quiddité du réel forment l'objet de pages d'une densité qui n'a pu s'obtenir que par une lecture assidue de saint Thomas. Les seules réserves regarderaient la mise sur un intégral pied d'égalité de tous les textes de saint Thomas (on sait les imprécisions du « bachelier sententiaire » et les précisions postérieures), et le caractère clos de cette étude trop peu ouverte sur les sources, surtout immédiates. Retenons la constatation finale qui rapproche singulièrement la production du verbe mental de la procession trinitaire : ce *verbum* est une *emanatio intelligibilis* (I^a, q. 27, a. 1). F. V.

981. P. S. VALLARO O. P. *La dottrina tomistica sulle idee e sulla loro origine.* — Angelicum 22 (1945) 116-149.

Le P. V. borne malheureusement son examen à *Summa theol.*, I^a. Après un bref aperçu de la notion thomiste d'idée, il examine les idées en Dieu et dans les intelligences créées. Parmi celles-ci, retenons les pages consacrées à la connaissance angélique. Les thèses classiques de la psychologie thomiste de la connaissance humaine achèvent le travail. F. V.

982. Th. DEMAN O. P. *Sur le problème de l'acte de foi.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 24 (1946) 214-235.

« Tout dressé contre les théologies rationalisantes de la foi, M. R. Aubert n'a-t-il pas, en fin de compte, réduit et déprécié l'intellectualisme essentiel de cette vertu ? » Tel est le grief que ce long compte rendu du *Problème de l'acte de foi* (voir *Bull.* V, n° 127) veut exposer. Il porte principalement sur la nature même de l'acte de foi, qui, pour M. A., est plus une attitude totale de l'âme qu'un assentiment de l'esprit ; et sur la perception de la crédibilité, que M. A. refuse trop catégoriquement de faire dépendre d'une démonstration.

Du point de vue où se place ce *Bulletin*, signalons les corrections que le P. D. croit devoir apporter à l'exposé de la foi selon saint Thomas (p. 216-218). M. A., desservi par le souci de « suivre les idées du jour », n'a pas assez tenu compte de l'évolution de son enseignement, du Commentaire sur les Sentences à la Somme théologique. Évolution qui accentua indubitablement la nature intellectuelle de la foi, sa valeur d'adhésion à la *vérité* première. M. A. atténuerait encore indûment la certitude de la crédibilité naturelle, réservant la certitude absolue à l'adhésion surnaturelle engageant « les plus hautes aspirations de la volonté ». Or, conclut le P. D. d'un nouvel examen des textes, « saint Thomas est parvenu

à sauvegarder ces valeurs sans détriment ni de la crédibilité naturelle ni de l'intellectualisme de la foi ». F. V.

983. H.-D. Simonin O. P. *La primauté de l'amour dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin.* — Vie spirituelle 52 (1937) Suppl. [129]-[143].

Indications assez générales sur le rôle de la charité dans le mérite et la béatitude. Le P. S. veut montrer que, si la doctrine de saint Thomas peut être appelée intellectualiste sous un certain aspect, il ne s'ensuit pas qu'elle méconnaisse, sous un autre aspect, la primauté de l'amour. M. C.

984. L.-B. Gillon O. P. *Genèse de la théorie thomiste de l'amour.* — Revue thomiste 46 (1946) 322-329.

Réflexions judicieuses qui aident à mieux comprendre, chez saint Thomas, l'amour de concupiscence, *amor ad concupiscendum*, qui comporte deux termes : le moi et le bien qu'il va désirer ; l'amour d'amitié, qui en comporte trois : le moi, le bien et un autre moi auquel nous voulons du bien ; et enfin l'amitié, état plutôt qu'acte, qui doit être payée de retour et dans laquelle le bien que je veux à mon ami c'est mon bien et mon bien total. — Amour de concupiscence et d'amitié ne s'opposent pas comme deux espèces d'un même genre, mais comme l'imparfait s'oppose au parfait, l'accident à la substance. O. L.

985. H.-M. Féret O. P. *Creati in Christo Jesu. Essai de critique théologique.* — Sciences philos. et théol. 1 (1941-42) 96-132.

Sous ce titre emprunté à saint Paul (*Eph.* 2, 10), le P. F. recherche le fondement de l'opposition entre saint Thomas et Duns Scot au sujet du motif de l'incarnation. Le donné révélé ainsi que le principe de la finalité surnaturelle inhérente à l'homme sont communs à l'un et à l'autre. Ils auraient pu concevoir d'une manière identique le rapport entre l'incarnation et la rédemption. S'ils se sont séparés sur ce point, c'est avant tout en raison de leurs théories différentes de la connaissance humaine. « La logique de saint Thomas lui impose de ne pas *séparer* dans son jugement de réalité ce qu'il lui était légitime de séparer par l'abstraction dans l'élaboration des notions. Il pourra *définir* l'incarnation sans parler de la rédemption. Il ne devra l'*affirmer* que dépendante de cette rédemption » (p. 110). Par contre, dans la dialectique de Scot « toute démarche légitime de l'esprit dans l'élaboration des notions ou définitions aura non seulement un fondement dans la réalité, mais proprement valeur d'affirmation de ce qui est » (p. 119). En d'autres mots : si l'on peut *définir* l'incarnation sans parler de la rédemption, il est légitime, — d'après Scot, — d'*affirmer* l'existence de la première indépendamment de la seconde. M. C.

986. H.-F. Dondaine O. P. *Le « Contra errores Graecorum » de saint Thomas et le IVe livre du « Contra Gentiles ».* — Sciences philos. et théol. 1 (1941-42) 156-162.

987. H.-F. Dondaine O. P. *Qualifications dogmatiques de la théorie de l'Assumptus-Homo dans les œuvres de saint Thomas.* — Sciences philos. et théol. 1 (1941-42) 163-168.

La comparaison des textes parallèles touchant la controverse de l'azyme et la théorie de l'*Assumptus homo* dans le IVe livre du *Contra Gentes* (c. 69 et 38) et le

Contra errores Graecorum (c. 22 et 20) montre que ce dernier est antérieur au premier.

Le deuxième article met en lumière l'évolution de saint Thomas dans la qualification de la théorie de l'*Assumptus homo*. On peut distinguer trois étapes : *non sustinetur* (*Sent.*, *Quodl.* IX, *C. errores Graec.*) ; *in errorem Nestorii delabitur* (*C. Gent.*, *Compendium theol.*) ; *est haeresis damnata* (*De unione Verbi*, *Summa theol.*, *Comment. in Io.*, *Comment. in Rom.*). M. C.

988. G. M. Roschini. *Il pensiero di S. Tommaso sull' Assunzione corporea di Maria.* — Acta Pontif. Acad. S. Thomae Aquinatis, n. s. 12 (1946) 106-128.

Le P. R. commence par réunir les textes de saint Thomas sur l'assomption : *C.Sent.* IV, d. 12, q. 1, a. 3, qla 3, sol. 3 ; IV, d. 43, q. 1, a. 3, ad 2 ; qla 3, sol. 1, ad 2 ; *Sermo in festo Assumpt.* ; *Summa theol.* IIIa, q. 27, a. 1 ; IIIa, q. 83, a. 5, ad 8 ; *Expos. super Symb. Apost.* ; *Expos. in Salut. angel.* Selon la doctrine qui s'en dégage, l'assomption suivit la mort corporelle de Marie (conséquence du péché originel) survenue en présence des apôtres et d'autres saints. Le P. R. examine ensuite — trop sommairement — les arguments de saint Thomas. Celui-ci reconnaissait que l'Écriture n'enseigne pas l'assomption, sinon en figure (l'arche transportée dans le saint des saints). Il admettait encore la valeur probante d'une célébration liturgique (IIIa, q. 27, a. 1, *sed contra*), et le P. R. n'hésite pas à étendre ce principe au cas de l'assomption. Exégèse fragile ! Il nous semble que le P. Al. Janssens a mieux exposé jadis les arguments de saint Thomas (cf. *Bull.* II, no 411). Enfin l'examen des textes prouve que saint Thomas voit dans l'assomption de Marie plus qu'une sentence « pieuse », une sentence « certaine », appuyée sur de sérieuses raisons. F. V.

989. F. Créteur. *Nature du sacrement de pénitence selon saint Thomas.* — Année théologique 7 (1946) 454-460.

M. C. souligne d'après saint Thomas la différencce entre le baptême et le sacrement de pénitence. Saint Thomas ne distingue pas entre matière prochaine et matière éloignée pour le baptême : la matière est l'eau, et non l'ablution, car celle-ci est déjà le sacrement, c'est-à-dire l'application de la matière au sujet tandis que la formule est prononcée. Dans le sacrement de pénitence, la matière consiste dans les trois actes du pénitent ou, si l'on veut, le pécheur pénitent, *ipse peccator confitens*, et ainsi le péché fait vraiment partie de la matière sur laquelle tombe la grâce divine. Le sacrement consiste dans ces trois actes présentés au prêtre pour l'absolution. Une différence essentielle sépare le sacrement de pénitence du baptême : dans celui-ci, la matière, l'eau, devait être mise en rapport avec le sacrement par le ministre ; dans le sacrement de pénitence, les actes du pénitent sont utilisés, non par le prêtre, mais par Dieu dont la grâce opère intérieurement. Toutefois, dans les deux sacrements, c'est le prêtre qui fait le sacrement et, par le sacrement, en produit l'effet. O. L.

990. M. Flick S. J. *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso* (Analecta Gregoriana, 40). — Romae, Universitas Gregoriana, 1947 ; in 8, 206 p.

« Il me semble que dans ce travail deux choses sont suffisamment prouvées. D'abord que, selon saint Thomas, l'acte de contrition, disposition ultime à la

grâce, procède de la volonté en tant qu'elle est déjà élevée par les *habitus* infus. Et ensuite qu'il a enseigné l'unité de la justification sacramentelle et extra-sacramentelle, exigeant comme élément essentiel de l'une et de l'autre un acte de contrition » (p. 199-200). L'instant où ce dernier est posé devient donc l'instant de la justification. Le P. F. se déclare ainsi partisan d'une thèse déjà proposée, notamment par dom P. De Vooght (voir *Bull.* I, nº 835). Son mérite est de lui avoir donné un sérieux appui textuel : *In Sent.* IV, d. 17, q. 1 ; *De verit.* 28 ; *Iª IIªᵉ*, q. 113, et quelques autres textes moins importants sont étudiés avec soin. La méthode est toutefois « analytique », en ce sens qu'à propos de diverses questions spéculatives, l'auteur passe chaque fois en revue les textes, en les éclairant au besoin par les opinions de quelques prédécesseurs de saint Thomas.

F. V.

991. E. Di Carlo. *La filosofia giuridica e politica di San Tommaso d'Aquino.* — Palermo, G. B. Palumbo, 1945 ; in 8, 175 p.

Ce travail trahit une lecture attentive des écrits de saint Thomas et une connaissance largement suffisante des exégètes actuels des textes du maître. Une introduction, un peu longue, rappelle les thèses fondamentales de saint Thomas sur Dieu, la création, l'homme, le libre arbitre, la loi éternelle, norme de toute moralité.

La partie de l'ouvrage concernant la philosophie juridique présente les textes thomistes sur la loi naturelle, la loi humaine, sur le droit, *ius*, la justice, spécialement la justice légale et son objet, le bien commun. De là la question plus subtile : la loi naturelle est-elle identique au droit naturel, chez saint Thomas ? M. Di C. rappelle d'abord que celui-ci emploie indifféremment les deux termes, pour s'attacher ensuite à la formule du saint docteur : *lex est aliqualis ratio iuris*, où la loi apparaît comme l'élément formel et le droit la matière. Certains points spéciaux sont évoqués : la pensée de saint Thomas sur le droit de propriété, l'esclavage, le droit du père sur l'enfant, de l'époux sur la femme.

La philosophie politique a été moins élaborée par saint Thomas et peu systématisée. Il faut cependant signaler les thèses sur l'État et sa mission, les diverses formes de gouvernement et leurs déformations, telle la tyrannie, les rapports entre l'individu et l'État, où l'auteur souligne, chez saint Thomas, la prédominance du bien commun sur le bien privé. Quelques pages sur les relations de l'État et de l'Église terminent ce petit volume qui, malgré quelques imprécisions et lacunes, se recommande par la clarté des formules et la solidité des pensées. O. L.

992. E. Horat. *Das Verhältnis von Charakter- und Verstandestugenden in der Ethik des hl. Thomas von Aquin.* Dissertation. — Ingenbohl, Theodosius-Buchdruckerei, 1946, in 8, 83 p.

Il s'agit en l'occurrence des rapports mutuels des vertus morales et des vertus intellectuelles, spécialement de la prudence. Le thème de saint Thomas est connu, emprunté à Aristote, clairement exposé ici : pas de vertu morale sans prudence, car pas de tendance sans direction ; et pas de prudence sans vertu morale, car pas de jugement pratique droit sans rectitude du vouloir concernant les fins. La connexion des vertus morales avec la prudence est opérée par celle-ci, pourvu toutefois — et le P. H. note à juste titre que saint Thomas y insiste — que la prudence soit une vertu unique, la même pour toute l'activité humaine. Mais, si les vertus morales et la prudence sont connexes, à qui revient la première place ? Sous un rapport, la prudence est principale, car elle dirige ; sous un autre, les vertus morales l'emportent, puisqu'elles conduisent l'homme à sa fin. En quel

sens saint Thomas est-il intellectualiste ? Le P. H. répond : il l'est, non en ce sens qu'il estimerait les actes des vertus intellectuelles supérieurs à ceux des vertus morales, mais en ce sens que l'objet des premières est supérieur à celui des secondes. Cette explication pourrait être discutée ; car les actes se définissent par leur objet ; comment dans ce cas, peut-on opposer ici actes et objets ? Il faudrait peut-être insister sur le fait que l'intellectualisme de saint Thomas est tout pénétré de volontarisme, comme nous aurons bientôt l'occasion de le souligner.

O. L.

993. K. Farner. *Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin* (Mensch und Gesellschaft, 12). — Bern, A. Francke, 1947 ; in 12, 141 p. Fr. 6.50.

C'est un tour de force qu'a voulu réaliser M. F. en décrivant, au cours d'une centaine de petites pages, l'évolution des idées sur le droit de propriété depuis la théocratie de l'Ancien Testament jusqu'au « compromis » tenté par saint Thomas d'Aquin. S'étonnera-t-on si nous avouons qu'il n'y a guère réussi ? M. F. a cru déceler la théorie du communisme subjacente,sinon exprimée, au cours des siècles. L'Église primitive, écho fidèle de l'enseignement de Jésus, a vécu sous le régime communiste. Mais quand on s'aperçut que l'attente de la parousie était vaine, les écrivains ecclésiastiques s'efforcèrent d'adapter leur enseignement aux nécessités de l'existence. Cependant ils continuèrent à se montrer, sinon franchement hostiles, du moins défavorables à la propriété privée. Sous la plume alerte de M. F. défilent quelque quinze auteurs des quatre premiers siècles, parmi lesquels une place de choix est réservée, on le devine, à saint Jean Chrysostome. Toute cette étude semble faite de seconde main : la grande source d'information est O. Schilling, dont M. F. s'obstine à faire un dominicain. Après saint Augustin, le dernier des Pères cités, voici un court aperçu sur le droit romain et son infiltration dans le droit canonique du moyen âge ; et, pour finir, quelques pages sur saint Thomas. Il serait aisé de prouver que l'auteur s'est gravement mépris sur la pensée de ce dernier : quiconque a un peu fréquenté saint Thomas sait que, si le saint docteur, écho fidèle de l'antiquité, a souligné énergiquement le devoir social du propriétaire, il n'en a pas moins soutenu, après Aristote, le droit naturel et la nécessité de la propriété privée. Les aperçus de M. F. ne manquent certes ni de vérité, ni de mérite, mais l'enquête aurait dû être conduite avec un peu plus de souci des nuances.

O. L.

994. E. Gilson. *La vertu de patience selon saint Thomas et saint Augustin.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 15 (1946) 93-104.

Saint Thomas, *IIa IIae*, q. 136, a. 3, établit que la patience, en tant que vertu, n'est pas possible sans la grâce, c'est-à-dire sans la charité. M. G. compare cet exposé avec le traité *De patientia* de saint Augustin et constate que saint Thomas en reprend la doctrine. Saint Thomas est donc étranger à l'idée d'une vertu de patience purement naturelle : une telle patience ne serait pas vertu.

M. G. nous paraît avoir bien saisi la pensée du saint docteur ; la perspective dans laquelle celui-ci considère la vertu, ainsi que toute la vie morale, est surnaturelle. Et ce que saint Thomas dit ici de la patience, il le pense de toutes les vertus morales, cardinales et autres : toute vertu morale — entendez chez le chrétien — est surnaturelle, parce qu'elle prend sa source dans la charité (*Ia IIae*, q. 65, a. 2-3). Toute la tradition scolaire depuis Pierre Lombard suppose l'infusion de toutes les vertus morales ; la définition même de la vertu : *bona qualitas mentis ... quam Deus in nobis operatur* (*Ia IIae* q. 55, a. 4) implique l'ordre surnaturel. Saint

Thomas n'avait pas à prouver, mais simplement à confirmer, une thèse que tous avant lui avaient admise sans discussion. Une philosophie morale, une philosophie des vertus, est certes légitime et on peut la fonder sur les principes de la raison naturelle tels que saint Thomas les a énoncés ; mais c'est une théologie morale que le saint docteur a élaborée, dont la philosophie morale est extraite, par le procédé légitime de l'abstraction. O. L.

995. J. MARITAIN. *La personne et le bien commun.* — Revue thomiste 46 (1946) 237-278.

Dans ce substantiel exposé doctrinal sur les rapports entre la personne — non l'individu — et le bien commun, nous signalons volontiers les pages consacrées à saint Thomas d'Aquin. L'âme humaine est ordonnée directement et personnellement à Dieu comme à sa fin ultime ; et cette ordination dépasse tout bien commun de la société politique et même de l'univers ; car la providence divine gouverne chaque âme pour elle-même. La vision béatifique, prise de possession de la fin dernière, est l'acte strictement personnel par lequel, transcendant tout bien commun créé, l'âme entre dans la joie même de Dieu. Ce qui explique la supériorité de l'intellect spéculatif sur l'intellect pratique qui, par définition, est ordonné à autre chose. O. L.

996. M.-H. LAURENT O. P. *Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps.* Appendices de C. GIANNELLI et de L.-B. GILLON (Studi e testi, 129). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947 ; in 8, IX-549 p. et 4 pl.

Cet imposant volume trahit, par la richesse de sa documentation, l'énorme travail que s'est imposé l'infatigable chercheur qu'est le P. L. Pierre de Tarentaise y apparaît dans le détail de ses multiples occupations : deux fois maître à Paris, deux fois provincial de France, archevêque de Lyon, cardinal d'Ostie, pape avec ses interventions dans la croisade, l'affaire de Michel VIII Paléologue, les conflits entre princes. Il ne rentre pas dans le cadre de ce *Bulletin* de s'attarder à cette histoire externe. Notons seulement que le P. L. fixe définitivement le lieu de naissance de Pierre de Tarentaise : ce n'est pas la province de Tarentaise (Val d'Aoste), mais le petit village de Tarentaise, existant encore aujourd'hui, au diocèse de Lyon.

Il nous faut signaler le chapitre consacré à l'activité de Pierre comme maître en théologie (p. 39-66) et l'appendice (p. 361-390), dû au P. L.-B. Gillon O P., sur les écrits du maître. Le P. L. rappelle les dates admises par tous les critiques : de septembre 1255 à 1257, bachelier biblique ; de 1257 à 1259, bachelier sententaire.Mais il fait cesser le premier enseignement de Pierre comme maître régent en juillet 1264, date où il aurait été démis à la suite de la dénonciation de 108 propositions extraites du Commentaire des Sentences, pour être nommé immédiatement provincial de France ; de 1267 à 1269, il revient comme maître régent à Paris. Les pages consacrées par le P. Gillon aux écrits de Pierre de Tarentaise sont fort instructives et complètent, en les précisant, les conclusions du P. H.-D. Simonin (cf. *Bull.* V, nº 98). Le Commentaire des Sentences doit avoir été rédigé un peu après ses années de bachelier sententiaire, date de son premier enseignement comme maître (entre 1259 et 1264.) La postille *Dedi te* sur saint Paul, dans sa forme brève, est certainement authentique et date du premier enseignement ; la seconde rédaction est un ensemble composite, qui, sans être nécessairement de Nicolas de Gorran, existait certainement en 1289. Le Quodlibet, daté par son édi-

teur, M. P. Glorieux, de 1264-1265, serait plutôt à placer un peu avant le Quodlibet V de saint Thomas (1271) et appartiendrait à l'époque du second enseignement (1267-1269). Le P. G. soumet à une analyse attentive les questions disputées *De lege et preceptis* et, constatant pour plusieurs points un progrès assez marqué sur le Commentaire des Sentences, est porté à les situer, comme le Quodlibet, pendant le second enseignement.

Aux questions disputées *De lege et preceptis*, il faut ajouter les questions *De malo*, que M. P. Glorieux vient d'attribuer à Pierre de Tarentaise et serait tenté de placer aux années de son premier enseignement (cf. *Bull.* V, nº 998). On le voit, il reste encore plusieurs points douteux, que seule l'analyse doctrinale peut élucider. Mais, en attendant, nous possédons dans l'étude des PP. L. et G. une œuvre de première valeur, qui pendant longtemps restera un indispensable instrument de travail. A quand une monographie d'ensemble sur la doctrine du *doctor spectabilis* et ses rapports avec saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin?

O. L.

997. O. Lottin O. S. B. *A propos du Commentaire des Sentences de Pierre de Tarentaise.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 86-98.

Les questions de *Tours 704*, f. 166r-173r, *De materia coeli* et *De aeternitate mundi*, attribuées à Pierre de Tarentaise, sont en réalité la teneur primitive du texte du Commentaire sur les Sentences. — Ce dernier ouvrage a été utilisé par Gauthier de Bruges, Matthieu d'Aquasparta, Nicolas d'Ockham, Bombolognus de Bologne et les deux anonymes de *Paris Nat. lat. 3681* et *15905*. — Dans *Avignon Musée Calvet 288* (livre IV du Commentaire de Pierre), un annotateur transcrit, en marge, des solutions dans le sens de saint Thomas d'Aquin ; dans *Troyes 145* (livre II du Commentaire de Pierre), un annotateur qui, à un endroit, signe *frater p.*, s'inspire de même de saint Thomas : on peut se demander si ce n'est pas Pierre de Tarentaise préparant la revision de son Commentaire. O. L.

998. P. Glorieux. *Questions nouvelles de Pierre de Tarentaise.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 96-106.

M. G. attire l'attention sur le groupe anonyme de questions disputées sur le péché et surtout les péchés capitaux, conservé dans *Paris Nat. lat. 15903*, f. 65r-122v, et qui se retrouve dans *Paris Nat. lat. 14557*, f. 32r-72v. En comparant plusieurs de ces questions avec les questions parallèles des *Questiones de lege et preceptis* d'*Arras 873*, qu'il a prouvé antérieurement être certainement de Pierre de Tarentaise (cf. *Bull.* II, nº 949), M. G. conclut à l'identité d'auteur. Et il serait porté à les rattacher au premier enseignement magistral du maître dominicain à Paris, soit de 1259 à 1263. O. L.

999. M. Grabmann. *Handschriftliche Mitteilungen über Abbreviationen des Sentenzenkommentars des seligen Papstes Innozenz V. (Petrus de Tarantasia O. P., † 1276).* — Divus Thomas (Fr.), Ser III, 24 (1946) 109-112.

Comme témoins de l'influence de Pierre de Tarentaise, Mgr G. signale dans *Zurich Univ. 81* un abrégé du livre I du Commentaire sur les Sentences, dans *Münster Univ. 193*, f. 207r-301r, un abrégé des livres III et IV, et dans *Paris Arsenal 1116 A*, f. 1r-34v, un remaniement des Commentaires de Pierre de Tarentaise et de Thomas d'Aquin où les solutions sont fondues en un seul exposé.

O. L.

1000. A. Renard O. S. B. *Un opuscule théologique sur l'institution de la Fête-Dieu.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 269-276.

Dans le recueil scolaire de Godefroid de Fontaines conservé dans *Paris Nat. lat. 16297* et analysé par M. P. Glorieux (cf. *Bull.* I, n° 848) on lit, f. 237ra-238rb, un petit traité alignant 11 raisons en faveur de l'institution de la Fête-Dieu. Dom R. en publie le texte, après l'avoir soigneusement analysé et avoir noté que plusieurs raisons se retrouvent équivalemment chez saint Thomas d'Aquin. Rien n'insinue que l'auteur en soit Godefroid de Fontaines : la limpidité du style contraste trop avec la complexité de la phrase chez le théologien liégeois. O. L.

1001. S. Axters O. P. *Over « Quaestio disputata » en « Quaestio de Quolibet » in de middelnederlandsche literatuur.* — Ons geestelijk Erf 1943, I, 31-70.

Dans la littérature néerlandaise du moyen âge, on rencontre souvent des termes empruntés à la technique universitaire : *magister, legere, quaestio, disputatio* etc. Dans cette étude fort bien documentée, le P. A. en rassemble de nombreux échos. Il s'intéresse tout particulièrement aux *Disputationes*, dont la vogue fut très grande en Flandre et dont le genre s'apparente en quelque sorte aux tournois. Dans un appendice il dresse la liste de 45 *Disputacies* avec indications bibliographiques. Une dizaine d'entre elles sont inédites. M. C.

XIVe s. **1002.** A. Mercati. *Rara edizione romana di una bolla di Bonifacio VIII sull' Università di Roma.* — Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti. A cura di L. Donati (Roma, Edizioni di « Storia e letteratura », 1947 ; in 8, XI-220 p. L. 1500) 141-148.

Il existe une double bulle de fondation du *Studium Urbis* par Boniface VIII : l'une du 20 avril ; l'autre, ne différant de la première que par sa finale, du 6 juin 1303. Mgr M. en décrit une édition extrêmement rare, parue à Rome au début du XVIe siècle sous le pontificat de Jules II. H. B.

1003. A. Gabriel. *Alexandre de Hongrie, Maître régent à l'Université de Paris (vers 1300).* — Revue d'Histoire comparée, nouv. sér. 1 (1943) 505-514.

Dans ce court article, M. G. relève la présence à l'université de Paris de divers étudiants et maîtres hongrois, depuis le XIIe siècle jusqu'au XIVe, particulièrement des Augustins. Il recueille le peu que l'on sait sur l'un d'eux, Alexandre de Hongrie O. E. S. A., vers 1300. Enfin, il reproduit le texte d'une question, *Utrum studens in theologia acquirat scientiam precognoscendo*, conservée par Prosper de Reggio dans son fameux recueil, *Vat. lat. 1086*. Les opinions d'Alexandre de Hongrie y sont citées. H. P.

1004. J. M. Mohedano. *Santo Tomás en el Dante.* — Cisneros 1 (1943) n° 3, 77-83.

En analysant très superficiellement la *Divine Comédie*, M. M. veut montrer que Dante s'est inspiré de la *Somme théologique* de saint Thomas. Le traitement est trop sommaire pour apporter du neuf en cette question. H. B.

1005. G. Sarton. *The Date of Urbano of Bologna.* — Isis 32 (1940 ; paru en 1947) 118-119.

La chronologie d'Urbain de Bologne est restée jusqu'ici très flottante. M. S. signale un point de repère qui pourrait contribuer à la fixer. D'après son commentaire du Commentaire d'Averroès sur le *De physico auditu* d'Aristote, le servite italien aurait écrit cet ouvrage en 1334, à un âge avancé. Le fait qu'on ne trouve pas trace d'un commentaire sur le *De coelo et mundo* qu'il y annonçait, indiquerait qu'il est mort peu après cette date. Sa naissance serait donc à reporter au XIIIe siècle. L'étude de la tradition manuscrite de ses œuvres apporterait peut-être des précisions nouvelles. H. B.

1006. G. Sarton. *Barlaam's Logistica.* — Isis 32 (1940 ; paru en 1947) 119-120.

Le moine calabrais Barlaam écrivit en grec une *Logistica*. Elle fut imprimée pour la première fois à Strasbourg en 1572, mais les exemplaires de cette édition paraissent très rares. M. S. demande si personne n'aurait connaissance d'une édition de ce traité. H. B.

1007. R. Guelluy. *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham* (Universitas catholica lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica vel in Facultate iuris canonici consequendum conscriptae, Series II, 39). — Louvain, E. Nauwelaerts, 1947 ; in 8, xxiv-383 p.

Depuis quelques années plusieurs éditions et études importantes ont tenté de dessiner avec un peu plus de précision l'énigmatique figure du *Venerabilis Inceptor*. Mais on reste loin de compte et c'est avec raison que M. G. constate, dès la première ligne de son introduction, qu'« Ockham est aussi célèbre que mal connu » (p. 1). Sa pensée donne lieu aux interprétations les plus divergentes ; le problème de ses sources comme celui de son influence restent des plus obscurs. Pour apporter quelque lumière en ce domaine, M. G. a choisi d'aborder l'ockhamisme par le biais de la question des rapports entre foi et raison. Ockham lui-même l'y invitait : en consacrant à ce problème les sept questions du long *Prologue* à son *Commentaire des Sentences*, il montrait la place centrale qu'il lui réservait dans ses préoccupations et dans la structure de son système. La méthode suivie est excellente. M. G. ne s'attarde pas à discuter dans le détail les opinions de ses prédécesseurs. Il les connaît bien cependant, — la riche bibliographie et l'introduction qui ouvrent le volume en font foi, — et le rappel discret de quelque note, çà et là, atteste qu'il a pris soin de confronter son interprétation avec la leur. Il a préféré, à bon droit, serrer d'aussi près que possible le texte même de son auteur, le suivre patiemment dans le déroulement de sa pensée, exposer fidèlement les démarches de son esprit avec le seul souci constant d'éviter toute idée préconçue. Dès l'*Avant-propos*, il avertit charitablement le lecteur que son livre « n'est pas de lecture facile ». C'est vrai. Mais difficulté n'est pas obscurité. Et d'avoir fait de la clarté la qualité maîtresse de son exposé, quiconque a tant soit peu fréquenté les œuvres d'Ockham y reconnaîtra aisément un véritable tour de force.

Un chapitre préliminaire étudie *La place du raisonnement dans la conception scolastique de la théologie, d'Alexandre de Halès à Guillaume d'Ockham*. C'est une limpide mise au point des discussions que suscita au XIIIe siècle la question : la théologie est-elle une science ? Signalons-y en particulier, parce qu'elles pourraient passer inaperçues dans ce travail sur Ockham, certaines notes fort suggestives sur l'interprétation de saint Thomas (p. 43, n. 2) ou sur le sens de *revelabile* chez celui-ci (p. 41, n. 1).

Après cela on est préparé à comprendre la manière dont Ockham va poser la question dès le début du *Prologue* : une connaissance abstraite distincte de Dieu est-elle possible à l'homme ne possédant pas la vision béatifique? A partir d'une telle connaissance, est-il possible à l'intelligence humaine de construire une science véritable ? Ce n'est qu'ensuite que sera examinée la question de fait : dans l'état actuel de l'homme, la théologie est-elle une science ? En cinq chapitres, trop denses pour être utilement résumés, M. G. se laisse mener par tous les méandres où l'entraîne la discussion des problèmes qu'Ockham rattache à cette question initiale et qui tous gravitent autour du problème fondamental de la distinction, avec son double enjeu : la structure du réel et la valeur de la connaissance. Le grand mérite de ce difficile exposé, me semble-t-il, et qui contribue à lui donner cette clarté qui le caractérise, est d'avoir toujours dégagé l'importance relative des thèses d'Ockham dans la charpente de son système. Ayant souligné sans cesse, au milieu de la complication d'argumentations subtiles et abstraites, les orientations maîtresses de la pensée du *Venerabilis Inceptor*, M. G. pourra ainsi sans effort, en un dernier chapitre, bâtir une synthèse cohérente de ce qu'on peut appeler le nominalisme d'Ockham.

Ockham est logicien avant tout. Son esprit en a la démarche sûre, implacable. Ce ne sont pas les problèmes psychologiques qui le retiennent, et M. G. prend soin de noter que sa manière de poser la question des rapports du révélé et de la théologie n'est pas du tout moderne. Il n'est ni rationaliste, ni fidéiste. Comme le dit très heureusement M.G., son œuvre est « moins une réaction contre la raison qu'une audacieuse synthèse dans laquelle l'augustinisme et l'aristotélisme s'allient » (p. 368). Avec Duns Scot et contre le déterminisme aristotélicien, il veut sauvegarder la toute-puissante liberté de Dieu et marquer fortement la contingence de l'ordre présent du monde ; contre Duns Scot, il se sert de la logique aristotélicienne pour construire sa théorie de l'universel et de la propriété, en ruinant la distinction formelle, inutile et encombrante. Chemin faisant, M. G. dégage aussi la méthode d'Ockham, sa façon de raisonner. Un des traits les plus frappants de sa tournure d'esprit est l'emploi constant de l'argument *non est maior ratio*, forme particulière du principe d'économie : il ne faut pas, sans raison, faire de différence entre les objets dont on discute ; il ne faut pas, sans nécessité, nier de l'un ce qu'on affirme de l'autre.

Ce n'est pas un mince résultat du travail de M. G. que d'avoir établi sur une base ferme ces points fondamentaux. Son ouvrage solide est ce qu'on a écrit de plus pénétrant sur la pensée d'Ockham depuis les articles *Nominalisme* et *Occam* de P. Vignaux dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. Toute étude subséquente du *Venerabilis Inceptor* y trouvera son point de départ nécessaire.

H. B.

xve s. **1008.** T. Castrillo Aguado. *Contribucion a la historia de la exégesis en España.* — Comillas, Miscelánea ..., t. II (voir *Bull.* V, nº 353) 55-89.

La première partie de cette étude (p. 57-74) est composée d'une série de notices sur la vie et les œuvres des exégètes qui illustrèrent le diocèse de Coria aux XVe et XVIe siècles, à savoir : Pierre Ximénes de Préxamo, François de Mendoza Bobadilla, Jean Hentenius qui enseigna dans la suite à Louvain, Pierre Serrano et Pierre García de Galarza. C. V. P.

1009. Th. C. van Stockum. *Het Satansproces in de middelnederlandsche letterkunde.* — Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis 35 (1946-47) 131-148.

1010. J. J. Mak. *Het Satansproces in de middelnederlandse letterkunde.* — Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis 35 (1946-47) 215-218.

On rencontre dans les drames religieux néerlandais du XVe siècle le thème d'un procès que Satan intente au Christ parce que celui-ci a délivré les justes des limbes par sa descente aux enfers.

M. v. S., et après lui M. M., essaient de retrouver les origines d'une telle représentation de la rédemption. Ils soulignent la parenté de ce thème avec celui de la « lutte entre les filles de Dieu », bien connu au moyen âge.

On peut s'étonner de ce qu'aucun de ces deux auteurs n'ait signalé que déjà les Pères de l'Église concevaient l'œuvre de la rédemption comme une compétition juridique entre Dieu et Satan. Ils semblent ignorer aussi les recherches de J. Rivière au sujet des « Filles de Dieu » (voir *Bull.* V, no 287). E. D. C.

1011. A. Sorbelli. *Lo « Specchio della prudenza » di Frate Beltrame da Ferrara (GW. 3807) presunto incunabulo.* — Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti (voir *Bull.* V, no 1002) 205-213.

Beltrame de Ferrare, hiéronymite († v. 1440), est l'auteur d'un traité théologico-ascétique sur la prudence. On en connaissait à la Bibliothèque vaticane un exemplaire imprimé, qui passait jusqu'ici pour incunable : D. Reichling le croyait de Florence vers 1480, tandis que le *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (t. III, no 3807) le situait à Venise vers 1490. Cet exemplaire est mutilé de la fin. Deux autres, complets ceux-ci, ont été récemment retrouvés, l'un à Venise par T. Accurti, l'autre à Bologne par M. S. Ils tranchent définitivement la question : il ne s'agit pas d'un incunable, mais d'une édition de 1505, à Venise, chez Barthélemy Zanï. H. B.

1012. G. Mercati. *Da incunaboli a codici.* — Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti (voir *Bull.* V, no 1002) 3-28.

Dans la première de ces deux notes, le cardinal M.suit les traces de deux manuscrits grecs ayant appartenu au dominicain Jean de Raguse († 1443), futur cardinal de Félix V.

Dans le *Tractatus de martyrio sanctorum*, composé à Constantinople vers 1437 et édité à Bâle en 1492, le jeune auteur anonyme, — que le cardinal M. identifierait volontiers, et non sans raison, semble-t-il, avec Thomas d'Arezzo, — raconte comment il découvrit l'*Apologie* d'Athénagore, des écrits de Justin et les *Pensées* de Marc-Aurèle. A son départ de Constantinople en compagnie de trois franciscains à la recherche du martyre chez les infidèles, il légua les précieux manuscrits à son protecteur Jean de Raguse ; lequel, quittant lui aussi peu après les rives du Bosphore, fit des dominicains de Bâle les héritiers de sa bibliothèque. Les œuvres d'Athénagore et de Justin, réunies en un volume, furent acquises par J. Reuchlin vers la fin du XVe ou le début du XVIe siècle, et ce manuscrit n'était autre que le fameux *Strasbourg gr. 9*, détruit dans l'incendie de 1870 et qui était aussi l'unique témoin de l'*Épître à Diognète*. Le manuscrit de Marc-Aurèle, après avoir servi sans doute à l'édition de Bâle en 1558 et être passé à cette époque par les mains du médecin tyrolien Michel Schütz (Toxites), est aujourd'hui également disparu. Quant au *Tractatus de martyrio*, il semble qu'il suivit, lui aussi, le même chemin jusqu'à Bâle, ce qui expliquerait qu'il y fut imprimé en 1492. H. B.

1013. N. Santovito Vichi. *Una correzione al Reichling ed alcune notizie sulla stampa di Cagli* — Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti (voir *Bull.* V, no 1002) 215-220.

Une édition incunable de la *Summula confessionis* de saint Jacques de la Marche († 1476), conservée à la Bibliothèque nationale de Rome, était considérée par D. Reichling comme originaire de Rome et datée des environs de 1485. M[me] S. V. montre qu'il s'agit d'une édition sortie des presses de Robert de Fano et Bernardin de Bergame, franciscains imprimeurs à Cagli, vers 1476. H. B.

1014. G. Galli. *Due ignote edizioni quattrocentine della « Corona della Beatissima Vergine Maria » di fra' Bernardino de' Busti.* — Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti (voir *Bull.* V, n° 1002) 103-124.

Le franciscain Bernardin de' Busti est surtout connu comme prédicateur populaire. Ses recueils de sermons, le *Rosarium sermonum* et le *Mariale* (dans lequel il défend le privilège de l'immaculée conception) connurent à la fin du XV[e] et au début du XVI[e] siècle de multiples éditions. Il est aussi l'auteur d'un *Defensorium Montis pietatis* et d'une *Corona della Beatissima Vergine Maria*, collection de poésies mariales, suivie d'autres poésies intitulées *Specchio di salute*. C'est de ce dernier ouvrage que s'occupe M. G. Il en fait connaître deux éditions antérieures aux quatre milanaises connues jusqu'ici, lesquelles s'échelonnent de 1490 à 1494. Ces deux éditions, parues aussi à Milan vers 1488-89, représentent la rédaction primitive du recueil, assez différente de celles qui devaient suivre. De nombreux changements dans le nombre, l'ordonnance et la forme des poésies furent, en effet, introduits dans les éditions subséquentes. Mais M. G. ne nous dit pas si ces remaniements sont tous de Bernardin lui-même. Beaucoup de ces poésies viennent de lui ; d'autres se retrouvent dans maints manuscrits de l'époque. H. B.

XVI[e] s. **1015.** V. Carrière. *Libre examen et tradition chez les exégètes de la Préréforme (1517-1521).* — Revue Hist. Égl. France 30 (1944) 39-53.

Exposé des controverses autour du problème des « trois Madeleines ». Préconisée par Lefèvre d'Étaples, défendue avec modération et clairvoyance par Josse Clichtove, la thèse de la distinction des trois Madeleines trouva des adversaires acharnés dans le victorin Marc de Grandval, John Fisher et Bède Noël, qui croyaient défendre la tradition. M. C. souligne la manière très différente dont les controversistes apprécient les arguments scripturaires, patristiques et liturgiques. C. V. P.

1016. B. F. M. Xiberta O. Carm. *La causa meritoria de la justificación en las controversias pretridentinas.* — Revista española Teología 5 (1945) 87-106.

Le P. X. explique préalablement comment la causalité méritoire de la justification était conçue par Luther : à la suite de Grégoire de Rimini il affirmait la corruption essentielle de la nature humaine, d'où découle l'impossibilité d'accomplir le bien moral sans la grâce. La justification sera donc l'imputation extrinsèque des mérites du Christ. La suite montre l'accueil fait à ces doctrines par quelques théologiens antérieurs à Trente : François de Vitoria et Jean Eck, affirmant la valeur méritoire, avec la grâce, de nos actes ; Albert Pighius et Jean Driedo, plus conciliants ; Seripando et Gaspard Contarini, qui proposèrent la théorie de la double justice. Exposé sommaire. F. V.

1017. G. Rambaldi S. I. *L'oggetto dell' intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII* (Analecta Gregoriana, 33). — Romae, Universitas Gregoriana, 1944 ; in 8, 192 p.

Le 3 mars 1547, le canon 11 de la session VII de Trente définissait l'intention minimale requise du ministre des sacrements : *saltem faciendi quod facit Ecclesia*. La thèse du P. R. a voulu examiner la pensée des théologiens sur ce sujet, avant, pendant et après le concile.

Avant le concile, c'est-à-dire dans la théologie scolastique jusqu'à la première moitié du XVIe siècle, paraissent déjà deux positions, entre lesquelles le concile ne cherchera pas à trancher ; mais, note le P. R., il est difficile de déterminer laquelle des deux, l'intention interne ou externe, est défendue par chaque théologien.

Ensuite l'auteur fait brièvement l'histoire du canon 11 et détermine le sens que le concile a voulu lui donner. Il n'a pas voulu se faire le champion d'une théorie particulière contre d'autres, parmi celles que proposaient les théologiens catholiques. Il n'a voulu que définir la nécessité de l'intention du ministre, contre le protestantisme qui mettait l'intention dans la seule foi du sujet. A cet endroit de son exposé, le P. R. a entrepris d'esquisser les positions des principaux théologiens de la session VII qui écrivirent par la suite sur le sujet, — Barthélemy Carranza, Ambroise Catharin, André Vega, Alphonse Salmeron, — et de quelques autres théologiens immédiatement postérieurs au concile, mais qui n'y prirent pas part, Dominique de Soto notamment. Ces études constituent la contribution la plus développée de cette thèse à l'histoire de la théologie (p. 62-118). Le travail s'achève par l'étude des deux solutions que préconisèrent les théologiens du XVIIe siècle : intention externe et interne. F. V.

1018. J. Jiménez Fajardo. *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica* (Biblioteca teológica granadina, serie II, 2). — Granada, Facultad teológica de la Compañía de Jesús, 1944 ; in 8, 167 p. Pes. 20.

M. J. s'est proposé d'examiner la pensée de la « grande phalange des théologiens posttridentins » espagnols (XVIe et XVIIe siècles) sur le péché véniel. Aussi son travail n'intéresse-t-il pas directement ce *Bulletin*. Retenons toutefois les pages liminaires consacrées à Jean Gerson, Jacques Almain († 1515), Jean Fisher († 1535), et surtout à saint Thomas d'Aquin. Au cours de l'exposé, divisé en deux sections, théologique et métaphysique, le lecteur trouvera encore des aperçus historiques plus brefs sur les théologiens du XIVe au XVIe siècle. Du point de vue théologique, M. J. constate l'accord sur la notion thomiste d'« acte humain désordonné sans aversion de Dieu » ; mais il y a désaccord sur Dieu, dans cette définition, selon qu'il est considéré comme fin dernière en général (*praeter finem*), comme fin dernière surnaturelle (*praeter caritatem*), ou comme législateur (*praeter legem*). Du point de vue métaphysique, M. J. croit pouvoir synthétiser la doctrine des théologiens qu'il étudie en définissant l'essence du péché véniel par la « non-possibilité de le rapporter actuellement à une fin dernière bonne ou mauvaise ». F. V.

1019. M. Peinado Peinado. *La voluntariedad del pecado original en los teólogos del siglo XVI y primera mitad del XVII*. — Archivo teológico granadino 8 (1945) 9-56.

En quel sens peut-on attribuer au péché originel le caractère volontaire essentiel à tout péché ? Tel est le problème étudié par M. P. en une thèse doctorale dont l'article recensé ici n'est que le résumé. Retenons, pour ce qui regarde le cadre de ce *Bulletin*, les parties consacrées aux théologiens antérieurs au XVIe siècle (revue rapide illustrant l'autorité de la solution thomiste, pour laquelle le péché

originel est volontaire pour tout homme par l'unité du genre humain en Adam, et le caractère insolite de Durand de Saint-Pourçain, qui refuse d'y voir un vrai péché) et aux théologiens du XVIe siècle commençant. Ceux-ci, dominés par François de Vitoria O. P., invoquant finalement l'unité *morale* du genre humain en Adam en vertu d'un décret divin, sont trop divisés sur le sujet pour que le concile de Trente ait jugé devoir déclarer davantage que la « vraie et propre raison de péché » du péché originel (session V, canon 5). Notons la publication de quelques pages du second commentaire inédit de Vitoria sur la *I^a II^ae* de saint Thomas, fait en 1539 et contenu dans *Vat. lat. 4630*, f. 243-246. F. V.

1020. C. Gutiérrez S. I. *Un capítulo de teología pretridentina : el problema de la justificación en los primeros coloquios religiosos alemanos (1540-1541).* — Miscelánea Comillas 4 (1945) 7-31.

Les contacts entre catholiques et protestants à Nuremberg (août 1539) furent repris à Hagenau (juin 1540), puis à Worms (novembre 1540) et enfin à la diète de Ratisbonne (avril-juin 1541). Le P. G. fait l'histoire de ces tentatives d'union. Signalons l'analyse théologique des cinq premiers articles du *Livre de Ratisbonne.* Ils révélèrent une fois de plus les profondes divergences entre catholiques et protestants à propos de la justification. Quelques théologiens, comme Gaspard Contarini, tentèrent de les réduire. Le P. G. analyse soigneusement la doctrine de ce dernier sur la double justice, telle que l'expose son *Epistola de iustificatione.* F. V.

1021. F. X. Lawlor S. J. *The Doctrine of Grace in the « Spiritual Exercises ».* — Theological Studies 3 (1942) 513-532.

Après quelques pages sur la portée exacte des *Exercices* et leur place dans l'histoire de la spiritualité, l'auteur veut retracer la doctrine ignatienne de la grâce, non pas, dit-il, en rassemblant des textes et en en faisant la synthèse, mais en esquissant la doctrine spirituelle entière de saint Ignace et en cherchant ensuite quelle place y occupe la doctrine de la grâce. Il s'appuie d'abord sur l'*Epistola ad scholasticos Coimbricenses* et y note l'importance de ce qu'il propose d'appeler la « coopération instrumentale de l'homme dans le service de Dieu ». L'examen attentif qu'il fait ensuite des *Exercices* et des *Constitutions* l'amène à conclure que cette « coopération instrumentale » résulte de « notre union organique avec le Christ », *instrumentum coniunctum* de notre rédemption ; et que cette instrumentalité rend bien l'aspect « dynamique et opératif » de notre union avec le Christ, en même temps que « la spiritualité ignatienne du service ». On le voit, quand le P. L. parle de la grâce, il s'agit de la grâce actuelle, et son interprétation trahit la profonde inspiration spirituelle, peu soucieuse de technique scolastique, de saint Ignace. F. V.

1022. M. Morán S. J. *El orden moral ¿ Cabe en él algún desorden con plena deliberación y sin pecado ? Respuesta de San Ignacio de Loyola y su coincidencia con Santo Tomás de Aquino.* — Comillas, Miscelánea..., t. I (voir *Bull.* V, nº 530) 133-173.

Le problème qu'examine le P. M. est celui de l'imperfection morale, selon saint Ignace de Loyola et saint Thomas d'Aquin. Après avoir rappelé certaines notions indispensables sur l'ordre moral et son modèle suprême (Dieu, et plus concrètement le Christ), l'auteur passe à la question de savoir si les seuls préceptes obli-

gent sous peine de péché, ou s'il faut y ajouter les conseils évangéliques. Il montre que la première de ces conceptions est celle de saint Ignace. Elle serait aussi celle de saint Thomas. Mais l'examen très bref qu'il fait de saint Thomas (p. 171-173) ne convaincra pas tous les lecteurs : on sait que les deux opinions se réclament de son autorité. F. V.

1023. C. Bayle. *¿ Cuándo y dónde se ordenó Bartholomé de las Casas ?* — Missionalia hispanica 1 (1944) 356-360.

Barthélemy de las Casas était-il déjà prêtre quand il s'embarqua pour les Indes ? La réponse n'est pas claire, et M. B. expose brièvement les raisons pour et contre. H. B.

1024. M. Solana. *Estudios sobre el Concilio de Trento en su cuarto centenario. Valor teológico de la tradición. Un abad de Santander en el Concilio de Trento* (Anejos del Boletín de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, 1). — Santander, Imprenta provincial, 1946 ; in 12, 222 p.

Ce petit volume, comme l'indique son titre, contient deux travaux distincts sur le concile de Trente. Le premier n'examine pas le décret de la Session IV en lui-même (l'auteur renvoie pour cela à l'article du P. J. Salaverri ; cf. *Bull.* V, no 527), mais vu par un théologien espagnol qui participa aux trois périodes du concile, Martin Pérez de Ayala († 1566), auteur d'un *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*, écrit en 1546.

Le second travail a comme objet Pedro Gonzáles de Mendoza, abbé de Santander de 1538 à 1559 ou 1560, évêque de Salamanque de 1560 à sa mort en 1574. Il prit part à la troisième partie du concile de Trente, comme évêque de Salamanque. M. S. examine une à une ses interventions en se basant sur ses mémoires publiés en 1905 par M. Serrano Sanz (*Nueva biblioteca de autores españoles*, t. II) d'après *Madrid Bibl. nac. 11253-54.* F. V.

1025. H. Jedin. *Il significato del Concilio di Trento nella storia della Chiesa.* — Gregorianum 26 (1945) 117-136.

M. J. détermine la place du concile de Trente dans l'histoire de l'Église, d'abord au point de vue dogmatique des définitions imposées par le luthéranisme, et ensuite au point de vue disciplinaire de la réforme ecclésiastique. Il met en relief, concernant le premier point, l'« absolue nécessité d'une décision par concile universel pour faire la lumière sur la doctrine catholique », lumière que les interventions antérieures du magistère, et notamment la bulle *Exsurge*, n'avaient faite que partiellement et avec une autorité insuffisante. Et concernant le second point, M. J. décrit les interventions diverses du concile, notamment aux trois dernières sessions. Les pages finales veulent situer le concile à cette période de l'histoire de l'Église, intermédiaire entre le moyen âge et l'ère moderne.
F. V.

1026. F. M. Cappello S. J. *Carattere e importanza della riforma tridentina.* — Gregorianum 26 (1945) 85-99.

Revue rapide, et sans références aux sources, de divers points disciplinaires où l'intervention du concile de Trente fut particulièrement heureuse : la résidence, le gouvernement et la visite des diocèses, la commende, les synodes diocésains, les tribunaux ecclésiastiques, le costume ecclésiastique, le concubinage des clercs,

la simonie, les devoirs des curés, les séminaires et les études des clercs, les dispositions réglant le mariage. F. V.

1027. P. Leturia S. J. *Il Papa Paolo III promotore e organizzatore del Concilio di Trento.* — Gregorianum 26 (1945) 22-64.

L'article du P. L. est plus une étude fouillée des antécédents du concile de Trente qu'une biographie de celui qui le réunit, le pape Paul III († 1549). Il commence par l'examen des obstacles à la réunion du concile œcuménique, avant l'élection de Paul III (1534) : les protestants eux-mêmes, la situation politique de l'Europe, les craintes et l'irrésolution de la curie romaine. Le pontificat de Paul III fut d'abord le témoin de tractations avec les protestants (1534-1537), puis de la tentative de concorde de Ratisbonne (1541) et de la paix de Crépy entre François Ier et Charles-Quint (1544), qui permit la convocation du concile. Suit le récit des mesures d'organisation et de précaution prises par le pape et étudiées dès 1538, pour éviter tout « conciliarisme ». Ces précautions regardaient notamment la présidence, les votes délibératifs, les controverses possibles entre l'autorité du concile et celle du pape, le droit exclusif des légats de proposer l'ordre du jour et la simultanéité des discussions sur la foi et la réforme de l'Église. L'article s'achève par quelques pages sur la réaction, en somme respectueuse, des évêques espagnols et français devant ces mesures. F. V.

1028. H. Lennerz S. J. *De congregationibus theologorum in Concilio Tridentino.* — Gregorianum 26 (1945) 7-21.

Dès le 20 février 1546 des réunions spéciales de *theologi minores*, ainsi appelés parce qu'ils n'étaient pas « Pères du concile », mais aidaient ces derniers dans leur tâche, furent introduites. Le P. L. donne une rapide esquisse de leurs réunions et des procédures qui y furent adoptées au cours des trois parties du concile ; mais peu ou pas de détails sur les noms et qualités, ou même sur les opinions de ces théologiens. F. V.

1029. M. González. *La actuación de Diego Lainez en el Concilio de Trento.* — Comillas, Miscelánea ..., t. II (voir *Bull.* V, nº 353) 367-391.

Le nom de Laynez apparaît pour la première fois dans les *Actes* du concile de Trente le 24 mai 1546, dans la discussion des articles sur le péché originel (session V). Il prit une place plus importante dans les discussions sur la justification (session VI), où il s'opposa à la « double justice » proposée par Seripando, notamment le 26 octobre 1546, avec une telle force convaincante que son adversaire se rendit à ses arguments. Son influence sur le concile fut encore très active durant la seconde et la troisième périodes. M. G. relève ses interventions, parfois décisives, dans les discussions sur la présence réelle, le sacrifice et l'immolation eucharistiques, la communion sous les deux espèces et la réforme du clergé, et dans la rédaction du décret sur la pénitence (session XIV). Son intervention la plus notable fut celle du 20 octobre 1562, où il s'opposa à la thèse des évêques espagnols et français, menés par Pierre Guerrero, réclamant pour les évêques la juridiction immédiate de droit divin. F. V.

1030. L. Scarinci O. S. B. Silv. *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino O. P.* (Studia anselmiana, 17). — Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 1947 ; in 8, 170 p.

En 1940 parut à Rome une thèse de M. G. Comelli, *Il peccato originale secondo Ambrogio Catarino*. Le P. S. constate les lacunes de ce travail (notamment en ce qui regarde les sources) et les défauts de sa méthode (utilisation de cadres arbitraires). C'est ce qui explique qu'après si peu d'années, il a jugé utile de refaire le travail.

Après une introduction bibliographique et biographique, le P. S. étudie la notion de justice primitive chez son auteur. Quelques pages sur ses antécédents situent le cadre de sa pensée qui, on le sait, cherchait la conciliation entre les courants théologiques anciens et les tendances nouvelles. Il accorde que l'intégrité primitive fut un don ; mais ce don était dû en quelque manière à la nature et se distinguait du don de la grâce.

En ce qui regarde le péché originel, le P. S. décrit plus soigneusement encore les sources de son auteur. Catharin a livré sa pensée sur le sujet surtout dans sa *Summa de peccato originali* (Rome, 1550), et le P. S. en a démonté en quelque sorte tous les rouages. Les preuves scripturaires et traditionnelles, les définitions conciliaires, les arguments de raison sont étudiés soigneusement. L'existence du péché originel ne prêtait pas à discussion ; mais sa nature restait un ferment de discorde. Catharin s'est attaché à proposer et à démontrer que « notre péché originel est le péché actuel d'Adam », en vertu du lien naturel qui nous unit à lui et en vertu du « pacte » divin conclu avec Adam, selon lequel lui et ses descendants recevraient la grâce et la justice moyennant certaines conditions. Influence nette de Durand de Saint-Pourçain. Cette conception a des répercussions inévitables en ce qui regarde le caractère volontaire, la transmission et les effets du péché originel. Le P. S. les note. Il décrit enfin le sort de la doctrine éclectique d'Ambroise parmi les théologiens postérieurs, jusqu'à nos jours. F. V.

1031. A. Bugnini C. M. *La « liturgia » dei sacramenti al concilio di Trento.* — Ephemerides liturgicae 59 (1945) 39-51.

Le canon 13 de la session VII du concile de Trente (*de sacramentis in genere*, 3 mars 1547) prescrit le maintien, dans l'administration des sacrements, des rites reçus et approuvés, sans modifications. A ce canon fait écho une déclaration de la session XXI, du 16 juillet 1562, consacrée à l'eucharistie, où l'Église se dit compétente pour toute modification dans la dispensation des sacrements, *salva illorum substantia*. Le P. B. fait soigneusement l'histoire du canon 13 *de sacramentis in genere* et met notamment en lumière qu'il ne fut que l'expression de la pratique disciplinaire et de la doctrine communément admise dans l'Église ; sa discussion fut liée à celle d'un canon analogue sur les cérémonies du baptême, mais qui ne fut pas retenu parmi les canons *de sacramento baptismi* de la même session. F. V.

1032. R. González. *La doctrina de Melchor Cano en su « Relectio de sacramentis » y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos.* — Revista española Teología 5 (1945) 477-495.

Melchior Cano se sépara de l'école dominicaine qui, jusqu'à lui, admettait la causalité instrumentale physique des sacrements dans la production de la grâce. Il se rapprocha de la causalité morale de l'école franciscaine, en s'appuyant sur l'Écriture, les docteurs et les conciles, notamment celui de Trente. Le P. G. expose la doctrine de Cano, d'après sa *Relectio de sacramentis*, et celle de Trente. Comparant ensuite les deux, il montre que la causalité physique serait plus conforme aux expressions du concile, et que la doctrine de Cano ne serait pas aisément compatible avec ses enseignements. F. V.

1033. G. M. Grabka O. F. M. Conv. *Cardinalis Hosii doctrina de corpore Christi mystico in luce saeculi XVI*. Dissertatio (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, 88). — Washington, Catholic University of America Press, 1945 ; in 8, XVIII-279 p.

La dissertation du P. G. se déroule devant le lecteur selon une marche claire et aisée. Il faut féliciter son auteur d'avoir reconstitué l'ecclésiologie de l'un des controversistes du XVIe siècle qui, sans doute, a le mieux compris la pensée protestante et a su discerner comment sa thèse essentielle de la justification par la foi faisait de l'Église une réalité fatalement invisible et intérieure, et en même temps extérieure à nous — la justification n'entraînant que l'imputation des mérites du Christ.

Le P. G. commence par décrire le vie et les œuvres du cardinal Stanislas Hosius († 1579) et le cadre théologique où il prit place, tant du côté réformateur que du côté catholique. Le lecteur trouvera ici une série de monographies brèves, mais en général appuyées sur les sources, esquissant l'ecclésiologie de chacun des principaux théologiens du XVIe siècle. Parmi les catholiques, la doctrine d'Hosius brilla par sa limpidité. Non seulement il sut rappeler que l'Église est une entité sociale antérieure à ses membres, — le corps mystique du Christ, — mais il insista sur l'unité intime de vie qui unit l'Église au Christ et sur cette unité comme note essentielle de l'Église catholique. Restait à résoudre alors la question des « élus » et des « appelés », celle de l'*extra ecclesiam nulla salus*, en un mot celle des membres. Les pages consacrées à ces problèmes sont les plus denses du volume (p. 205-270) et mettent en un relief particulier les sources scripturaires, mais surtout augustiniennes d'Hosius : sur le terrain même des controversistes protestants, il montra combien était fragile l'appui en saint Augustin de la doctrine de la double Église : la vraie, invisible et intérieure, et l'autre, qui n'est qu'humaine dans sa visibilité inévitable. Ajoutons que les écrits d'Hosius où se trouvent élaborées ces doctrines sont au premier chef la *Confessio catholicae fidei christiana* (1re édition à Cracovie, 1553) et la *Confutatio prolegomenon Brentii* (1re édition à Cologne, 1558).

F. V.

Juillet-Octobre 1948

1034. J. de Ghellinck. *Patristique et moyen âge.* Études d'histoire littéraire et doctrinale. T. I : *Les recherches sur les origines du symbole des apôtres.* T. II : *Introduction et compléments à l'étude de la patristique.* T. III : *Compléments à l'étude de la patristique* (Museum Lessianum, section historique, 6, 7, 9). — Bruxelles, Édition universelle, 1946-48 ; 3 vol. in 8, x-278, xii-416 et xiv-521 p. 1er s.

Le *Corpus* constitué par ces « études d'histoire littéraire et doctrinale » est digne d'admiration. Nous avons là plus de 1200 pages dont il n'est pas une ligne qui ne représente un fait précis, contrôlé et classé. L'érudition du P. de Gh. est surprenante. Ses études les plus personnelles l'avaient orienté vers le moyen âge latin ; voici qu'il se montre aussi minutieusement au courant de la littérature des premiers siècles comme des problèmes doctrinaux et philosophiques qui agitèrent le monde grec au IVe siècle. Sa curiosité n'est pas moins pénétrante quand elle se porte sur les controverses plus récentes. Rien n'échappe à son œil de lynx, mais tout est considéré avec bienveillance et le souci de reconnaître tout mérite, fût-il moindre, comme de n'excéder jamais dans l'éloge. Ce jugement impartial et encourageant est l'un des traits les plus sympathiques de l'infatigable inquisiteur.

Le premier volume est tout entier consacré aux recherches sur le symbole des apôtres. Lorsque l'enquête parut sous forme d'articles, nous l'avons recensée ici (*Bull.* V, nos 11-13). Elle n'avait pas à être remaniée. L'auteur a mis à jour, par de menues additions surtout bibliographiques, cette monographie absolument exhaustive, conduite avec la plus clairvoyante méthode.

Je n'y relève que quelques détails. Je ne suis pas sûr que les traces du développement christologique dont Justin et Irénée témoignent (p. 172 ; voir *Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, 10-12) n'étaient que des précurseurs de R. Peut-être la distinction entre symbole baptismal et profession de foi éclairera-t-elle un jour ce problème encore obscur. Au sujet du texte de Der-Balyzeh (t. I, p. 88, 186 ; t. II, p. 334-335), la découverte de nouveaux fragments, dont l'édition paraîtra sous peu, confirme qu'il s'agit d'un symbole baptismal dont la date est difficile à déterminer, mais qui s'insère dans un ensemble beaucoup moins archaïque.

Le second volume est une sorte d'introduction aux recherches patristiques, singulièrement riche en faits et stimulante pour celui qui aborde le travail critique. La matière est répartie en deux grandes études.

La première étudie le progrès des travaux patristiques depuis le moyen âge. Le contraste entre le départ et l'arrivée est énorme à tous les points de vue : nombre des textes, valeur critique des éditions, précisions d'authenticité et de chronologie, préoccupations de philologie, de l'ambiance religieuse et culturelle, etc. De là se dégagent les exigences sévères du travail critique d'aujourd'hui, en même temps que son attirance, tant est ample l'horizon qu'il découvre au travailleur. L'étude s'achève par la revendication d'un traitement indépendant pour la

littérature chrétienne : l'étudier dans sa connexion avec la littérature profane correspondante ne doit pas voiler sa foncière originalité.

La seconde étude applique les principes en montrant par quelles voies nous ont été transmis les écrits patristiques, d'abord du vivant de leurs auteurs, puis après leur mort. En écrivant ces chapitres bourrés de faits soigneusement étiquetés, le P. de ◡h. s'est fait le guide de quiconque entreprend la recherche génétique des textes qui nous sont parvenus, en vue de déceler les collections manuscrites sur lesquelles repose la tradition littéraire plus tardive. Il rend par là un inestimable service ; outre l'abondante documentation qu'il a triée et disposée pour notre plus grande facilité, il encourage une patiente méthode de découverte, peu appliquée encore mais conseillable entre toutes : celle qui s'attache aux collections primitives pour suivre leurs enrichissements plus ou moins authentiques et leurs altérations. Le P. W. Derouau a joint aux données réunies par son confrère une documentation sur les textes transmis par papyrus.

Voici quelques observations suggérées par ce beau traité. P. 210 : à propos de la correspondance entre saint Jérôme et saint Augustin, dom D. De Bruyne a reconnu que les deux écrivains en firent chacun une édition et que celle de Jérôme fut intentionnellement moins fidèle que celle de son adversaire (dans *Zeitschr. neutestamentl. Wissensch.* 31, 1932, 233-248). — P. 225 : l'une des œuvres de saint Grégoire publiées sans lui et presque malgré lui, a été retrouvée. C'est le commentaire sur les premiers versets du Cantique des cantiques (dans *Revue bénéd.* 41, 1929, 204-217). — P. 228 : dans son dernier écrit, dom H. Connolly a contesté la thèse du P. D. Van den Eynde sur le *De unitate* (dans *Downside Review* 66, 1948, 204-208). — P. 336 : l'une des trouvailles les plus importantes est celle du *Sub tuum praesidium* dans un papyrus du IIIe siècle (voir dom F. Mercenier, dans *Questions liturg. et paroiss.* 25, 1940, 33-36).

Le troisième volume, non moins intéressant que les précédents, est de moindre portée. Il s'ouvre par un exposé détaillé de la carrière scientifique du grand patrologue que fut A. Harnack ; la biographie que publia en 1935 la fille du maître a souligné plusieurs traits de sa physionomie morale, notamment le contraste entre son esprit religieux et son horreur du dogme, et le dissentiment profond qui l'éloigna de son père, luthérien rigide. C'est par un autre complément à l'histoire de la patrologie que se terminera le volume : les vicissitudes de l'édition de saint Augustin par les Mauristes y sont exposées par le menu, et l'œuvre elle-même est comparée ensuite aux éditions du *Corpus* de Vienne. La valeur critique des Mauristes en ressort avec évidence. C'est une utile leçon de choses. Je crois que la méthode « génétique » dont j'ai parlé plus haut est seule capable de faire faire à notre connaissance du texte de saint Augustin de nouveaux et substantiels progrès. Dom C. Lambot s'y applique et a déjà donné un spécimen de ce que l'on en peut attendre (dans *Revue bénéd.* 57, 1947, p. 89-116).

Entre ces deux travaux massifs ont été glissées deux études définissant l'attitude des Père grecs sur la valeur de la dialectique et sur la divinité du Saint-Esprit. Elles nous plongent soudain dans la théologie orientale. La première va beaucoup plus loin : elle tend à soulever le grave problème de la méthode théologique.

Ce qui retiendra peut-être davantage encore l'attention des lecteurs ce sont les deux « programmes de lectures » patristiques qui forment le centre du volume. Le premier renseigne dans les écrits des Pères ce qui a trait au dogme, d'abord au développement général de la pensée chrétienne, ensuite à chaque matière. Un travail analogue appliqué à la spiritualité patristique constitue le second programme. Il est étonnamment riche et varié, et tout ce qui peut le rendre pratique, le mettre à la portée de l'étudiant est attentivement noté, en particulier les éditions et les traductions les plus accessibles.

En parcourant ce précieux répertoire parfaitement mis au point on touche du doigt quel progrès dans l'intérêt pour les sources chrétiennes a marqué l'après-guerre, et avec quelle charité empressée le P. de Gh. s'en est informé, pour le renseigner à ses lecteurs.

Dans l'œuvre de si parfaite acribie que sont ces trois volumes, c'est avec le plus malicieux sourire que le critique relève quelques coquilles : *Brightmann* pour *Brightman* (I, 188) ; *Anna* (III, VIII) devenue *Agnès* (p. 76) ; *Chapmann* pour *Chapman* (III, 294) ; *Weihrig* pour *Weihrich* (III, 480). B. C.

1035. G. Bardy. *La question des langues dans l'Église ancienne.* T. I (Études de théologie historique). — Paris, G. Beauchesne, 1948 ; in 8, 293 p. Fr. 600.

Le message du Christ, prêché en araméen, a dû être traduit en grec, une fois franchies les limites de la Palestine. Cependant, si le grec était la langue universelle de l'époque, il ne pouvait atteindre les populations du monde hellénistique distantes des grands centres de culture. L'emploi des langues nationales (syriaque, latin, copte, arménien) devient une nécessité, et l'on voit apparaître les traductions de la Bible et des liturgies. L'Occident se latinise. L'Afrique a commencé très tôt, mais Rome a fini par suivre, en partie peut-être sous l'influence africaine. La scission commence à se dessiner entre l'Orient et l'Occident. Cependant, si le grec est de moins en moins connu en pays latin, il y a toujours des traducteurs qui maintiennent le contact. Ce sont les étapes de cette évolution que dessine M. B., en s'arrêtant au seuil du Ve siècle. Un second volume doit continuer l'enquête jusqu'au règne de Justinien, au moment où, nous dit M. B., le divorce est consommé entre les deux parties de la chrétienté. Il ne faut pas sous-estimer l'importance de ce facteur linguistique, mais il ne faudrait pas non plus l'exagérer. Les Églises orientales ont parlé au moins quatre langues différentes, et ce n'est pas cet émiettement linguistique qui a divisé l'orthodoxie. D'autre part saint Jérôme connaissait parfaitement le grec, mais il n'a jamais rien compris aux querelles sur l'*homoousios*. Il y a autre chose qu'une question de langue, il y a une question d'esprit et de tempérament.

Voici maintenant quelques remarques de détail. Au sujet de l'influence de la version marcionite de la Bible, M. B. fait sien le jugement à priori du P. M.-J. Lagrange. Ce sont des questions qu'on ne peut résoudre à priori. Avec le même raisonnement, on prouverait que jamais un auteur catholique n'aurait pu s'inspirer d'une version protestante. Sur l'usage de la version marcionite, voir G. Quispel (*Bull.* V, nº 583), qui nie d'ailleurs le bien fondé de la thèse de H. von Soden. Est-il exact de dire qu'au milieu du IIIe siècle la latinisation de Rome est achevée (p. 111) ? Th. Klauser prétend que le changement, dans la liturgie, s'est fait sous Damase (voir *Bull.* V, nº 1107). La thèse peut être outrancière, mais elle invite à la prudence. L'opinion de M. B. sur les revisions de la Bible par saint Augustin est un peu flottante (p. 198-199), peut-être parce que l'opinion de D. De Bruyne « n'a pas trouvé, il faut le reconnaître, un très large crédit ». Par contre il enregistre sans sourciller les déclarations de saint Jérôme sur les traductions qu'il faisait en une nuit. Il faut se méfier de Jérôme, surtout quand il se vante. Il y a tel texte vieux latin qui ressemble étrangement à une traduction que Jérôme prétend avoir faite d'après le chaldéen via l'hébreu. Il manque à ce volume un index des noms et des sujets traités. Souhaitons qu'on ne l'oublie pas à la fin du second volume que nous espérons voir bientôt paraître. B. B.

1036. C. Mohrmann. *Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens.* — Miscellanea Giovanni Mercati (Studi e testi, 121-126. — Città del Vaticano, 1946 ; 6 vol. in 8) I, 437-466.

On sait tout ce que l'école de Nimègue, sous l'impulsion de Mgr J. Schrijnen, a apporté de neuf à l'étude du latin des chrétiens et, en particulier, on connaît la thèse qu'il y a une langue spéciale des chrétiens des premiers siècles. Ce sont quelques traits de cette langue spéciale que relève ici Mlle M. : néologismes, déplacements de sens, emprunts au grec et à l'hébreu, influences sur la syntaxe. Le vocabulaire théologique est bien représenté dans les néologismes. Tandis que pour les institutions on se contente de transposer en latin les termes grecs, il se crée tout un vocabulaire authentiquement latin pour traduire les idées. L'étude de Mlle M. est très suggestive. Je me permets quelques menues critiques. Mlle M. fait dériver le salut *pax vobiscum* du baiser de paix des premiers chrétiens (p. 445). Je crois que c'est l'inverse qui est vrai. *Pax tecum* est le salut hébraïque (cf. *Gen.* 41, 23, *Juges* 6, 23, etc.) qui a passé dans les salutations chrétiennes. Il faut le classer parmi les hébraïsmes. La manière dont il est parlé de *quadragesima* (p. 458) suppose que le carême est venu d'Orient en Occident. A propos de *revelatio-ἀποκάλυψις*, on nous dit : « le mot grec désigne le titre du livre biblique et le mot latin prend le sens général de vision » (p. 460). Ce n'est pas tout à fait exact. Le terme grec a déjà le sens de vision dans *II Cor.* 12, 1, *Gal.* 2, 2. Enfin je crains que Mlle M. ne cède un peu au démon de la sociologie quand elle voit les vrais créateurs de la langue spéciale des chrétiens dans les gens simples des premières communautés chrétiennes (p. 465). Sans doute s'ils n'avaient pas adopté le vocabulaire de la Bible et des prédicateurs, il n'y aurait pas eu de langue spéciale des chrétiens, il n'y aurait eu qu'un latin ecclésiastique. Mais cela ne peut s'appeler une création. Il ne faut pas se laisser duper par le mirage des créations collectives. B. B.

1037. C. Mohrmann. *La langue et le style de la poésie chrétienne.* — Revue des Études latines 25 (1947) 280-297.

Il n'y a pas eu, à l'origine, de poésie latine chrétienne. Mlle M. en voit la cause dans la niaiserie de la poésie contemporaine. Quand elle apparaîtra, elle ne sera pas l'expression spontanée du sentiment, mais un procédé didactique. Elle évitera l'emploi de la langue proprement chrétienne. Prudence et Paulin de Nole, les deux premiers qui ont eu l'idéal d'une poésie vraiment chrétienne, n'ont pas échappé à ce tabou. Celui qui a le mieux gardé l'équilibre entre l'élément traditionnel et l'élément chrétien est Ambroise. C'est dans l'hymne en prose que la poésie chrétienne trouvera sa forme la plus naturelle.

Il y a un élément que Mlle M. me semble avoir négligé. Si les chrétiens n'ont pas éprouvé le besoin, au début, d'une poésie chrétienne nouvelle, c'est qu'ils en avaient une : les Psaumes et les cantiques de l'Écriture. Une poésie latine était d'autant moins un besoin vital que la liturgie se fit longtemps en grec, surtout en Italie. En Afrique, la version latine remplissait le même office. La poésie non biblique n'a tenu qu'une place très secondaire dans la liturgie, spécialement dans la liturgie romaine. B. B.

1038. L. Allevi. *Catechesi primitiva.* — Scuola cattolica 70 (1942) 21-36.

Après avoir cherché dans le Nouveau Testament l'origine d'un enseignement distinct pour les catéchumènes et pour les fidèles, Mgr A. passe rapidement en revue les documents qui nous instruisent du catéchuménat et de l'enseignement

qu'il comporte, pour s'arrêter un peu plus longuement au *De catechizandis rudibus* de saint Augustin. L'étude est assez sommaire et la documentation assez maigre.
B. B.

1039. R. M. GRANT. *The Decalogue in Early Christianity.* — Harvard theolog. Review 40 (1947) 1-17.

Analyse des premières interprétations chrétiennes du Décalogue : *Didachè*, Barnabé, Hermas, Irénée. Il semble que ce dernier s'inspire du valentinien Ptolémée dans sa distinction entre les diverses parties de la législation mosaïque. B. B.

1040. E. PETERSON. *Christianus.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, no 1036) I, 355-372.

Le terme χριστιανός, formé d'un suffixe qui n'est pas grec, n'est pas cependant un simple latinisme. D'après l'analogie de καισαριανός, ἡρωδιανός, il aurait une nuance politique, celle de partisan. De là sans doute la protestation de loyalisme de Tertullien, *Ad Scap.* 2, et son effort pour expliquer le nom par analogie avec celui des sectes philosophiques, *Apol.* 3, 6. L'explication du nom que donne M. P., avec E. Bikermann dans *Revue biblique* 47 (1938) 10, me paraît juste. Mais Tertullien avait-il encore conscience de cette nuance ? Cela me semble douteux. B. B.

1041. J. ZEILLER. *Les persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles.* — Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer Universitatis oppido Lovaniensi iam annos XXV professoris (Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, série III, 22. — Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1946 ; 2 vol. in 8, XLII-1362 p.) I, 131-136.

1042. J. ZEILLER. *Nouvelles remarques sur les persécutions contre les chrétiens aux deux premiers siècles.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, no 1036) I, 1-6.

Critiques de l'article de L. Dieu (voir *Bull.* V, no 566). Comme je l'ai moi-même indiqué dans ma recension, M. Z. montre que les successions d'accalmie et de persécution ne s'expliquent que si l'on admet l'existence de l'*institutum neronianum* de Tertullien, *Apol.* 5. Le silence des écrivains sur cet édit n'est pas aussi absolu que le prétend le P. Dieu : outre Tertullien, il est attesté par Méliton de Sardes et la Passion d'Apollonius. L'embarras de Trajan ne vient pas de l'absence de fondement juridique. Comme Pline, il hésite à cause du grand nombre de victimes. B. B.

1043. J. C. PLUMPE. *Omnia munda mundis.* — Theological Studies 6 (1945) 509-523.

Le texte de *Tite* 1,5 a été cité fréquemment pour justifier des pratiques chrétiennes contre des objections de juifs ou d'hérétiques. Ainsi Cyprien, le *De cibis iudaicis*, Augustin, Grégoire le Grand. Plus rarement il sert à combattre des pratiques indignes d'un chrétien. Ainsi Innocent Ier, saint Jérôme. B. B.

1044. G. BARDY. *Interprétation (Histoire de l').* II. *Exégèse patristique.* — Dictionn. de la Bible, Supplément, 4 (1947) 569-591.

Seuls les paragraphes 5 et 6 de cet article intéressent ce *Bulletin*. Très bon aperçu de l'exégèse des Pères occidentaux. A part saint Jérôme, presque tous les commentateurs sont des évêques et non des exégètes de métier. Il n'y a pas d'écoles différentes en Occident. Si saint Jérôme fulmine parfois contre les abus du sens spirituel, en pratique il fait comme tout le monde. Son importance tient plus à sa critique textuelle qu'à sa méthode d'interprétation. L'influence orientale est relevée à propos de saint Ambroise ; mais ne s'est-elle pas exercée aussi sur d'autres Pères ? B. B.

1045. H. Bacht. *Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit.* — Theolog. Quartalschr. 125 — Scholastik 19 (1944) 1-18.

Comparaison de l'idée que se faisaient de la prophétie les premiers écrivains chrétiens avec celle que s'en faisait le monde hellénistique. La comparaison porte sur l'aspect extérieur du prophète, l'expérience intérieure, l'acte prophétique, la « technique » de l'inspiration, l'esprit inspirateur, les critères de discernement. Les traits principaux du prophète chrétien sont empruntés à l'Ancien Testament et non aux conceptions du monde hellénistique. B. B.

1046. J. T. Curran S. J. *Tradition and the Roman Origin of the Captivity Letters.* — Theological Studies 6 (1945) 163-205.

Examen des témoins de la composition à Rome des épîtres de saint Paul aux Philippiens, aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon. Les témoins latins sont Marius Victorinus, l'Ambrosiaster, Jérôme, Pélage, sans parler des prologues marcionites. La conclusion du P. C. est qu'il n'y a pas de tradition ferme remontant au delà de saint Jean Chrysostome et de saint Jérôme, mais il estime que l'opinion des exégètes du IVe-Ve siècle a la valeur d'une preuve. Cela n'est pas d'une logique très rigoureuse. S'il n'y avait pas de tradition ferme, les exégètes du IVe siècle n'en savaient pas plus que nous, et je ne vois aucun principe, ni historique, ni théologique, qui puisse nous imposer leur opinion. B. B.

1047. G. Bardy, A. Michel. *Trinité.* — Dictionn. Théol. cathol. 15, II (1947) 1545-1855.

M. B. s'occupe des premiers siècles jusqu'à Boèce. Il envisage surtout la foi au mystère et l'affirmation de la trinité des personnes dans l'unité de nature. Les principaux écrivains et documents ont leur notice, assez brève, mais appuyée de textes. Saint Augustin est étudié un peu plus longuement (c. 1681-1692).

M. M. parcourt « la théologie latine du VIe au XXe siècle ». Les XIIe et XIIIe s. ont évidemment la place de choix (c. 1709-1748). Une section spéciale est consacrée à la question du *Filioque* (c. 1753-1766). M. C.

1048. L. Spitzer. *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word « Stimmung ».* — Traditio 2 (1944) 409-464 ; 3 (1945) 307-364.

L'auteur se propose de reconstruire le fonds occidental sur lequel repose le mot allemand *Stimmung*, c'est-à-dire le concept de l'harmonie du monde qui est sous-jacent à ce mot. Il qualifie lui-même son travail de « mosaïque de textes ». On ne saurait mieux dire. On passe d'un siècle à l'autre avec une rapidité qui donne le vertige, pour revenir en arrière sans plus de précaution, et l'on cherche

en vain un fil conducteur dans ce labyrinthe ou même un sous-titre qui serve de point de repère. Il faut croire que l'ordre n'a rien à voir avec l'harmonie. Il y a des trésors d'érudition dans ce fouillis, mais ce n'en est pas moins un fouillis.

B. B.

1049. J. M. Bover S. J. *De universali B. Mariae V. mediatione metaphorica testimonia.* — Marianum 3 (1941) 201-237.

L'auteur a recherché les témoignages patristiques des métaphores suivantes : aqueduc, cou, voie (échelle, pont, nef), porte. Il en tente ensuite l'interprétation théologique.

B. C.

1050. K. Adam. *CR de F. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstliche Zentralismus* (voir *Bull.* IV, nº 67). — Theol. Quartalschr. 123 (1942) 48-52.

1051. E. Seeberg. *CR de F. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstliche Zentralismus* (voir *Bull.* IV, nº 67). — Deutsche Literaturzeit. 63 (1942) 4-9.

1052. J. Hashagen. *CR de F. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstliche Zentralismus* (voir *Bull.* IV, nº 67). — Götting. gelehrte Anzeiger 204 (1942) 275-279.

1053. F. X. Seppelt. *CR de F. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstliche Zentralismus* (voir *Bull.* IV, nº 67). — Theolog. Revue 41 (1942) 201-204.

Il faut saluer avec une joie qui n'est pas sans quelque étonnement l'accueil fait partout au beau livre de F. Heiler.

M. Adam note d'abord opportunément que le point de vue « vertical » du traité de H. est très incomplet, l'Église n'étant pas seulement une administration, mais possédant une richesse de vie. Il constate combien H. est loin de Döllinger : avec quelle netteté il revendique la nécessité du primat de juridiction et son fondement dans *Mt* 16, 18. Il faudrait seulement, dit-il, que l'exercice de ce droit, qui est un devoir, fût limité aux cas extraordinaires. Ce sont là des accents nouveaux.

Dans son compte rendu, E. Seeberg n'y contredit pas, mais il montre moins d'optimisme que H. sur les possibilités de réalisation de cet idéal : l'attitude invétérée de l'Église la maintiendra dans le sillage de Pie X plutôt qu'elle n'entrera dans l'esprit de Léon XIII. Parmi les critiques de détail figure le regret qu'à propos des origines du christianisme en Allemagne une part plus grande n'ait pas été faite à l'influence byzantine.

J. Hashagen est du même avis. Après avoir rapidement signalé le premier volume, il aborde le suivant, qu'il estime un peu tendancieux dans sa seconde partie. Il souligne son caractère apologétique, dont la rançon est parfois une moindre objectivité. Cet ouvrage est néanmoins, dit-il, « himmelhoch » au-dessus d'un exposé d'historien sans *pectus*.

Mgr Seppelt est plus sévère. Tout en reconnaissant l'importance du fait que le principe de la primauté romaine est partout reconnu (p. 203), il insiste surtout sur les divergences qui séparent encore H. de l'Église romaine.

B. C.

1054. H. Rahner. *Abendländische Kirchenfreiheit.* Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, 3). — Einsiedeln, Benziger, 1943 ; in 8, 378 p. Fr. 13.50.

Très heureux florilège. Les rapports entre l'Église et l'État sont illustrés par des documents répartis en cinq sections : avant Constantin, au temps de Constantin, avant Justinien, sous Justinien, avant le schisme du IX[e] siècle. Chaque section est introduite par un commentaire des faits. L'ensemble de ces introductions (160 p.) forme une synthèse très avertie. Parmi les pièces citées (en allemand) celles qui intéressent notre *Bulletin* sont prises à Clément de Rome, Justin, Tertullien, Hippolyte, Libère, Hilaire, Lucifer, Ambroise, Léon le Grand, Simplicius, Félix II, Gélase, Symmaque, Pontien (a. 545), Facundus, Lettre des clercs d'Italie à la délégation franque à Byzance (a. 551), Vigile, Actes du procès de Martin I[er], *Liber pontificalis* (a. 693), Grégoire II, Nicolas I[er]. B. C.

1055. J. H. Srawley. *The Early History of the Liturgy*. Second edition revised (The Cambridge Handbooks of Liturgical Study). — Cambridge, University Press, 1947 ; in 12, xviii-240 p. Sh. 10.6.

Cette nouvelle édition a été soigneusement mise à jour. M. S. veut donner une idée générale de l'histoire de la liturgie eucharistique dans sa période de formation. Après avoir rassemblé les données du Nouveau Testamet et des écrivains du II[e] siècle, l'auteur étudie successivement la liturgie des différentes Églises, jusqu'au V[e] siècle : Alexandrie, la Palestine et la Syrie, l'Asie et la Cappadoce, l'Afrique, Rome et l'Italie. Il termine par deux chapitres de synthèse, sur le développement de la liturgie eucharistique en Orient et en Occident, et sur la conception primitive de l'eucharistie. On remarque qu'il n'est pas question des liturgies gallicanes. Le cadre et la méthode de l'auteur l'empêchaient d'en parler *ex professo*, parce que nous ne possédons aucun document antérieur au VI[e] siècle sur ces liturgies. L'information de M. S. est toujours sérieuse et son jugement pondéré. On trouvera p. 169, n. 3, quelques textes qui complètent le dossier de l'expression *conficere corpus Christi*, que j'ai donné dans *Année théologique* 8 (1947) 309-315. A propos du *De sacramentis* IV, 21, M. S. indique, en note, l'absence du mot *ratam* dans le manuscrit *Saint-Gall 188*, mais il maintient le mot dans le texte. Ce n'est pas seulement ce manuscrit qui omet ce mot, mais tous les manuscrits anciens que j'ai consultés. *Ratam* n'apparaît qu'au XI[e] siècle. B. B.

1056. Th. M. Parker. *CR de R. C. Mortimer, The Origins of Private Penance in the Western Church* (voir *Bull.* IV, n° 97). — Medium Aevum 9 (1940) 98-103.

Se déclare d'accord pour l'ensemble. Quelques critiques de détail sur l'interprétation de textes secondaires, notamment de saint Augustin. M. C.

1057. G. Dix O. S. B. *The Ministry in the Early Church*. — The Apostolic Ministry. Essays on the History and Doctrine of Episcopacy, prepared under the direction of K. E. Kirk (London, Hodder & Stoughton, 1946 ; in 8, xiv-573 p. Sh. 42) 183-303.

Comme tous les essais de dom D., celui-ci présente un mélange de solide érudition et d'hypothèses hardies. Après une analyse pénétrante des données de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, dom D. s'aventure dans la préhistoire de l'épiscopat, et c'est là un terrain assez mouvant. L'épiscopat serait le résultat de la fusion de deux institutions, l'apostolat et le *presbyterium*, toutes deux héritées du judaïsme. Elles étaient primitivement indépendantes. *L'episcopè* fut exercée d'abord par le *presbyterium*, puis, dans certaines Églises, par un seul personnage. C'est de l'union personnelle (le mot est de moi, non de dom D.) de ce personnage

avec l'apôtre ou son successeur que vient l'épiscopat du IIe siècle. L'évêque tient alors ses fonctions liturgiques de l'*episcopos* primitif, son autorité pastorale et disciplinaire du *presbyterium*, son autorité doctrinale et son pouvoir d'ordination des successeurs des apôtres. La clé de voûte de cet édifice, c'est l'indépendance du *presbyterium* primitif vis-à-vis de l'apôtre, et cela me semble non seulement indémontré, mais invraisemblable. A lire les épîtres de saint Paul, on n'a nullement l'impression qu'il ait reconnu à un *presbyterium* une autorité indépendante de la sienne. Au IVe siècle, il se produit un nouveau changement : l'Église calque son organisation sur celle de l'empire romain, et elle dépend étroitement de celui-ci. Éparchies, patriarcats, conciles œcuméniques (« the most delicate part of the new oecumenical machinery ») datent de ce moment. Tout cela est assez peu nuancé. L'Église locale primitive totalement indépendante et vivant sur elle-même peut paraître un idéal, mais c'est un mythe. Dès Hippolyte, et sans doute depuis toujours, elle est radicalement incapable d'assurer par elle-même la succession apostolique : il lui faut avoir recours à d'autres évêques. Il n'y a pas que de petites communautés repliées sur elles-mêmes, il y a l'*Una sancta*.

B. B.

1058. J. QUASTEN. *Der Gute Hirte in frühchristlicher Totenliturgie und Grabeskunst.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, nº 1036) I, 373-406.

Quel est le sens de l'image du Bon Pasteur sur les monuments funèbres chrétiens ? M. Q. l'explique par la croyance que l'âme, après la mort, entreprenait un dangereux voyage et devait livrer combat au démon. Elle avait besoin d'un protecteur et c'est le Christ, sous l'image du Bon Pasteur, qui remplissait cet office de « psychopompe ». La thèse est étayée par une abondante documentation archéologique et littéraire. Je me demande si tous les textes allégués sont bien probants. Mais il est incontestable que l'idée de M. Q. est juste et qu'elle permet de comprendre nombre de textes de la liturgie des défunts qui seraient autrement dépourvus de sens.

B. B.

1059. F. CUMONT. *Cierges et lampes sur les tombeaux.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, nº 1036) I, 41-47.

Cette pratique, d'abord réprouvée par l'Église, est attestée par les inscriptions et les monuments figurés dans le monde gréco-romain ; mais elle est d'origine orientale, syrienne ou égyptienne. L'idée primitive, c'est qu'il faut aux habitants de la morne obscurité du tombeau au moins un simulacre de lumière. Une autre idée vient très tôt se joindre à cette première : la lumière est une protection contre les ennemis qui menacent les morts. Enfin un symbolisme plus subtil : la flamme sacrée tire le mort de sa torpeur. L'interdiction du concile d'Elvire, can. 24 (MANSI, 2, 11) : *inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt*, doit s'expliquer par cette conception. Le repos des trépassés ne doit pas être troublé par des pratiques qui tendent à les ramener à l'agitation de leur vie terrestre. Plus tard, quand le danger d'idolâtrie fut disparu, l'Église trouva un autre symbolisme, celui de la clarté éternelle où vivent les âmes, et autorisa cette pratique.

B. B.

1060. I. GIORDANI. *Il messagio sociale di Gesù.* Vol III : *I primi Padri della Chiesa.* Seconda edizione. Vol. IV : *I grandi Padri della Chiesa* (Biblioteca dell' Unione cattolica per le scienze sociali, 13-14). — Milano, Vita e Pensiero, 1946-47 ; 2 vol. in 8, VII-245 et VIII-350 p.

1061. I. Giordani. *The Social Message of the Early Church Fathers.* Translated by A. I. Zizzamia. — Paterson (N. J.), St. Anthony Guild Press, 1944 ; in 8, x-356 p. Dl. 4.

Le titre de l'ouvrage et celui de la collection annonçaient une étude de sociologie. Est-ce que cette science est envahissante ou bien est-ce l'auteur qui en a élargi les horizons ? En tout cas il est question un peu de tout dans ces deux volumes. Ce sont en somme de vastes tableaux de toute la vie chrétienne, tracés d'après les ouvrages des Pères, depuis le IIe siècle jusqu'au Ve. Naturellement l'ouvrage perd en profondeur ce qu'il gagne en étendue. C'est la rançon de ces larges synthèses. On ne peut traiter à fond des questions aussi vastes que les rapports du christianisme avec l'empire romain, de l'Église et de l'État, les rapports sociaux, l'origine et l'usage des richesses, le travail et le salaire, la famille, l'assistance sociale, l'éducation, la culture et les arts. Néanmoins l'auteur fait preuve d'une réelle connaissance des œuvres des Pères, en particulier de saint Augustin et de saint Ambroise parmi les Latins.

L'édition anglaise ne comprend que le t. III de l'édition originale. Une note (p. VI) nous renseigne brièvement sur la carrière scientifique de l'auteur. B. B.

1062. A. Dänhardt. *Klerus und Militärdienst.* — Dresden, Germania Verlag, 1940 ; in 8, xiii-55 p.

Publication partielle d'une thèse doctorale présentée à l'Université grégorienne de Rome. M. D. étudie l'attitude de l'Église primitive à l'égard du service militaire des clercs et poursuit très sommairement l'évolution de la question jusqu'à l'époque du concile de Trente. H. B.

1063. G. Bardy. *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (Unam Sanctam, 13). — Paris, Éditions du Cerf, 1945, in 8, 248 p.

Le problème de l'unité de l'Église s'est posé sur le plan de l'Église locale et sur celui de l'Église universelle. Pour l'Église locale, il est résolu par la hiérarchie : l'épiscopat monarchique et la succession apostolique. Mais l'Église locale ne peut se suffire à elle-même. Comment l'unité se maintiendra-t-elle dans l'Église universelle ? Par la règle de foi et la célébration de la liturgie, qui sont les manifestations les plus importantes de la tradition. Mais qui garantira le maintien de cette tradition ? Il y a l'action invisible du Christ et l'action vigilante des évêques. S'il y a une autorité suprême, c'est à peine si l'on s'en rend compte. « L'Église du IIe siècle, tout au moins jusqu'aux environs de 180, n'a guère besoin, pour se maintenir dans l'unité de la foi et dans la perfection de la charité, d'être dirigée et gardée autrement que par des liens d'ordre spirituel, et cela même est digne d'admiration » (p. 123). Cependant cette autorité existe de fait : c'est l'Église romaine qui la possède, non parce qu'elle est l'Église de la capitale, mais parce qu'elle est l'Église des apôtres Pierre et Paul. Ce n'est cependant qu'après que l'Église aura surmonté la crise gnostique et la crise montaniste, dans les dernières années du IIe siècle, qu'Irénée formulera clairement la doctrine et que le pape Victor la mettra en action. « Avec Victor, la papauté est bien née » (p. 22), dit M. B., reprenant une expression de E. Renan.

Cette belle synthèse, claire et nuancée, reste toujours très lisible. M. B. a évité les discussions trop techniques, mais il prend toujours parti en connaissance de cause. Pour la *potentior principalitas* d'Irénée, il se rallie à l'interprétation du P. D. Van den Eynde ; pour la portée de la *I Clem.*, à l'opinion nuancée de J.

Zeiller. On s'étonne de ne pas voir nommer, parmi les facteurs d'unité, l'Écriture sainte à côté de la tradition. N'est-ce pas simplifier à l'excès le mécanisme de la succession apostolique que d'écrire : « Ceux qu'ont choisi les apôtres, se choisissent à leur tour des successeurs... Les successeurs ainsi désignés communiquent à leur tour leurs pouvoirs à des croyants éprouvés, avec l'approbation de la communauté » (p. 44). En fait on ne voit pas que les évêques aient jamais communiqué leur pouvoir à leurs successeurs. Il y a élection par le peuple et consécration par des évêques d'autres Églises. Tel est déjà l'usage d'après Hippolyte, et il est vraisemblable qu'il reproduit l'ancienne tradition. L'Église locale est radicalement incapable par elle-même de maintenir la succession apostolique.

B. B.

1064. A. Casamassa O. S. A. *Gli Apologisti greci.* Studio introduttivo (Lateranum, nova series 9-10). — Romae, Facultas theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1944 ; in 8, XI-294 p. IIe s.

Simple introduction aux Apologistes : témoignages littéraires, témoins du texte, analyse du texte. La documentation est un peu étroite. Ainsi, pour ce qui intéresse ce *Bulletin* (Justin, Quadratus, Tatien), la bibliographie est des plus sommaires. Ce qui est dit du *Diatessaron* de Tatien est nettement insuffisant. M. C. ignore l'existence du *Diatessaron* de Liége et le travail de D. Plooij (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, 434 ; 5, 1933, 318 ; 6, 1934, 331 ; 9, 1937, 423 ; 12, 1940, 166). Pour Quadratus, l'auteur n'a pas pu avoir connaissance des articles de P. Andriessen (voir *Bull.* V, no 833). Mais pourquoi ne parle-t-il pas de l'Épître à Diognète ? Ce volume est sorti d'un cours professé aux Facultés du Latran et de la Propagande. On ne saurait mettre trop en garde les professeurs contre la tentation de publier leur cours. De très bons cours peuvent n'être que des instruments de travail médiocres. B. B.

1065. M. Pellegrino. *L'elemento propagandistico e protrettico negli apologeti greci del II secolo.* — Rivista di Filol. e di Istruz. classica 69 (1941) 1-18, 97-109.

L'opinion courante, suivant laquelle l'œuvre des apologètes du deuxième siècle est purement défensive de caractère et d'intention, est par trop simpliste, estime à juste titre M. P. Sans aller jusqu'à nier, avec P. Ubaldi (*Atenagora*, Turin, 1933), ce caractère et cette intention, M. P. présente une exégèse plus nuancée et montre que, selon des degrés et des proportions variables, les apologètes poursuivent un dessein complexe. Tous défendent de quelque manière la religion chrétienne contre les attaques ; mais davantage encore, ils s'efforcent de faire connaître cette dernière, d'en propager la doctrine et de convertir ou de raffermir leurs lecteurs. M. C.

1066. C. Alberte Nieves. *La vida cristiana y la disciplina penitencial según el Pastor de Hermas.* — Comillas, Miscelánea..., t. II (voir *Bull.* V, no 353) 235-258.

Il n'y a pas grand-chose de neuf à dire sur la doctrine pénitentielle d'Hermas. Pénitence offerte à tous les pécheurs, mais non réitérable. Ce n'est pas l'Église qui écarte certains pécheurs ; ce sont leurs mauvaises dispositions qui les tiennent éloignés du pardon. Documentation un peu vieillie. B. B.

1067. G. Quispel. *The Original Doctrine of Valentine.* — Vigiliae christianae 1 (1947) 43-73.

Les disciples de Valentin se partagèrent en deux écoles : l'école dite italique, dont Ptolémée et Héracléon furent les chefs, et l'école orientale à laquelle appartint Théodote. Cette division a rendu la connaissance de la doctrine de Valentin très difficile, parce que les sources paraissent contradictoires. Il faudrait donc isoler l'enseignement de Valentin lui-même et le comparer avec celui de ses disciples. Quand les deux écoles concordent, on peut être assuré qu'elles ont gardé la doctrine du maître. Comme introduction à l'étude qu'il veut entreprendre, M. Q. donne une reconstitution des textes de Valentin d'après Irénée, Hippolyte, les *Excerpta ex Theodoto*, avec un commentaire tiré des hérésiologues. Ce n'est qu'un instrument de travail utile, dont il compte tirer parti dans la suite de son étude. B. B.

1068. J. CHAMPOMIER. *Naissance de l'humanisme chrétien.* — Bulletin Association G. Budé, nouv. sér., nº 3 (1947) 58-68.

Justin est le premier à donner une ébauche d'un humanisme chrétien. M. C. résume l'itinéraire philosophique de Justin jusqu'à sa conversion, puis son attitude à l'égard de la philosophie. Au lieu de la rejeter en bloc, il y cherche des éléments de vérité. Les enseignements de Platon ne sont pas entièrement étrangers à ceux du Christ. Le christianisme a une sorte de préexistence dans les parties saines des doctrines religieuses et philosophiques. B. B.

1069. A. EHRHARDT. *Vir bonus quadrato lapidi comparatus.* — Harvard theolog. Review 38 (1945) 177-193.

La métaphore reposerait sur une conception populaire du monde, représenté sous forme carrée, et aurait passé du macrocosme au microcosme. De là le symbolisme du nombre quatre. Les Pères de l'Église ont adopté la signification cosmologique du cube (Irénée, Paulin de Nole) et le symbolisme du nombre. Article un peu confus, où se mêlent des choses assez disparates. B. B.

1070. L. CERFAUX. *Le chapitre XVᵉ des Actes à la lumière de la littérature ancienne.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, nº 1036) I, 107-126.

Étude sur le décret et la lettre des apôtres. C'est le texte dit oriental qui est authentique. Il ne s'agit donc pas d'un catéchisme moral comme le veulent les partisans du texte occidental. Mais ce n'est pas non plus une concession faite aux judaïsants, une sorte de compromis qui permettait les contacts entre les deux partis. M. C. interprète les interdictions du décret comme des règles de pureté qui paraissaient naturelles dans le milieu. Je n'ai pas à prendre position ici sur le fond du problème, mais à relever ce qui se rapporte à l'exégèse occidentale. Irénée et Tertullien se servent de l'épisode des *Actes* pour combattre la conception marcionite des deux Dieux. Mais Tertullien, et après lui Pacien de Barcelone et sans doute Augustin, voient dans le décret une allusion aux trois péchés « mortels ». Quant à l'interdiction du sang et des viandes étouffées, observée même en Occident, on fait appel à *Gen.* 9, 4. Seul Tertullien soupçonnerait encore la vraie raison du précepte, *Apol.* 9, 13. Il faut cependant noter qu'il ne fait pas appel dans ce passage au décret des apôtres, tandis que dans *De pudic.* 17 il cite la forme occidentale du décret et interprète explicitement l'interdiction du sang par la défense de l'homicide : *interdictum enim sanguinis multo magis humani intellegemus.* B. B.

1071. M. S. ENSLIN. *Irenaeus : Mostly Prolegomena.* — Harvard theolog. Review 40 (1947) 137-165.

Concerne surtout l'activité d'Irénée et l'histoire du milieu : relations entre les Églises de Gaule et la Phrygie, rôle d'Irénée dans la crise montaniste et la question pascale, épiscopat d'Irénée. Quelques mots seulement de son activité littéraire. B. B.

1072. J. DANIÉLOU. *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire.* — Rech. Science relig. 34 (1947) 227-231.

Entre les judaïsants et ceux qui ne voient que la nouveauté du christianisme Irénée a tracé une *via media* : les deux Testaments sont deux moments de l'éducation de l'humanité. Il a fallu former l'homme par une discipline extérieure, pour qu'il fût capable d'agir ensuite librement. C'est le même Dieu qui agit dans Abraham et les apôtres, mais il agit suivant un plan. Ainsi s'élabore une théologie de l'histoire qui explique les différences entre les deux Testaments tout en sauvegardant l'unité du plan divin. On pourrait objecter qu'il y a déjà quelque chose de semblable chez saint Paul. Mais celui-ci rattache la Loi au péché, tandis qu'Irénée la rattache à l'imperfection de l'homme. B. B.

1073. Q. S. F. TERTULLIANI *De anima.* Edited with Introduction and Commentary by J. H. WASZINK. — Amsterdam, J. M. Meulenhoff, 1947 ; in 8, x-49*-651 p. Fl. 40. IIIe s.

M. W. a publié, en 1933, une édition, avec traduction allemande et commentaire, du *De anima* (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 7, 1935, 209). C'est un ouvrage modeste en comparaison de celui-ci. Le commentaire de 1933 comprenait 87 pages, celui-ci en compte plus de 500. Ce n'est pas que M. W. ait passé 15 ans à délayer son premier texte. Qu'on se rassure, la quantité n'a nui en rien à la qualité. Ce qu'il convient surtout de signaler dans ce *Bulletin*, c'est le soin que prend M. W., dans de nombreux excursus, de mettre en lumière la doctrine de Tertullien : la corporéité de l'âme, la différence entre *anima* et *spiritus*, entre *animus* et *mens*, l'origine simultanée de l'âme et du corps, la signification des songes, la réfutation des hérésies etc. Trois index, l'un des noms propres, l'autre des sujets traités, le troisième des mots latins, faciliteront d'ailleurs le maniement de cet incomparable instrument de travail. Partout où j'ai jeté un coup de sonde, j'ai trouvé une information sûre et complète. Je ferai une réserve à propos du millénarisme de Tertullien. Après J. P. Waltzing, M. W. pense qu'il ne professa cette doctrine qu'après sa conservion au montanisme. Cela ne me paraît pas aussi sûr. A propos du vocabulaire, M. W. parle à plusieurs reprises de l'*Itala*. Le mot n'a pas de signification bien déterminée, mais il ne convient assurément pas à la version que connaissait Tertullien. B. B.

1074. J. H. WASZINK. *Varia et critica.* — Mnemosyne, series III, 11 (1942-43) 68-77.

Cet article contient, entre autres, des amendements et explications au texte de Tertullien, *Ad nat.* 2, 17, 14, *Adv. Marc.* 4, 20 (éd. Kroymann 484), Prudence, *Cath.* 3, 95-100 et Grégoire de Tours, *Hist. Franc.* 4, 16. B. B.

1075. G. QUISPEL. *Ad Tertulliani Adversus Marcionem librum observatio.* — Vigiliae christianae 1 (1947) 42.

Conjecture intéressante à propos de *Adv. Marc.* 1, 22. Au lieu de *finis invenietur malignitatis*, qui paraît contradictoire au contexte, lire *adfinis invenietur malignitatis*. L'adjectif *adfinis* est familier à Tertullien. B. B.

1076. J. W. Ph. Borleffs. *CR de G. Quispel, De bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem* (voir *Bull.* V, nº 583). — Vigiliae christianae 1 (1947) 192-198.

M. B. ne fait qu'un reproche à M. Quispel : avoir écrit son livre en hollandais, en risquant de le voir échapper ainsi à l'attention d'un très grand nombre de lecteurs. C'est donc à l'intention de ceux qui ne comprennent pas le néerlandais que M. B. donne une longue analyse du livre. Il souligne aussi l'importance des critiques de M. Q. sur la méthode de A. Harnack. B. B.

1077. J. H. Waszink. *Traces of Aristotle's lost Dialogues in Tertullian.* — Vigiliae christianae 1 (1947) 137-149.

Deux passages de Tertullien, *De anima* 2, 3 et 46, 10 seraient inspirés par deux œuvres perdues d'Aristote, l'*Eudemos* et le *Protrepticos*. Cela ne dépasse pas la probabilité d'une honnête conjecture. B. B.

1078. E. Skard. *Vexillum crucis.* — Symbolae Osloenses 25 (1947) 26-30.

L'image est ignorée des Grecs et rare chez les classiques latins. On la trouve chez Tertullien, *Apol.* 50, 4. Chez Firmicus Maternus, *De errore* 20, 7, c'est *vexillum fidei*, qui se retrouve chez Ambroise, Pierre Chrysologue, Jérôme, etc. L'idée est à mettre en rapport avec la *militia christiana* et avec le *vexillum crucis*.
B. B.

1079. J. H. Waszink. *Pompa diaboli.* — Vigiliae christianae 1 (1947) 13-41.

L'examen des textes de Tertullien montre que les *pompae diaboli* ne représentent pas des êtres personnels, — le cortège de ses anges, — comme l'a prétendu le P. H. Rahner (voir *Bull.* IV, nº 89), mais des choses. L'expression est inspirée par la *pompa circi*, devenue symbole de l'idolâtrie. Le sens en a été étendu non seulement à tous les spectacles, mais à la magie, à la divination et aux vanités du siècle. Il n'est pas probable que dans la période antérieure aux textes que nous possédons l'expression ait jamais désigné des êtres personnels. Excellente étude, qui met très bien au point les différentes hypothèses et interprète les textes avec une méthode très sûre. B. B.

1080. R. Reutterer. *Der heilige Hippolytus.* — Klagenfurt, S. Jörgl, 1947 ; in 8, 131 p. S. 16.

Aperçu de la vie, de la doctrine d'Hippolyte et des traditions ou légendes qui se sont répandues sur son compte. L'exposé doctrinal est assez sommaire. Voici comment M. R. explique la doctrine du Verbe : « Das göttliche Wort (Logos), das unpersönlich von Ewigkeit her im Schosse des Vaters ruhte, als und wie dieser es wollte, also durch freie Willenstat des Vaters vor aller Zeit hervorgegangen, zur Person und hernach in der Zeit Mensch geworden » (p. 18). Cela manque au moins de précision. B. B.

1081. Ch. Martin S. J. *Le « Contra Noetum » de saint Hippolyte. Frag-*

ment d'homélie ou finale du Syntagma ? — Revue Hist. ecclés. 37 (1941) 5-23.

Se prononce contre l'hypothèse de E. Schwartz, qui voit dans le *Contra Noetum* et le fragment contre les Juifs deux extraits d'une homélie. Le P. M. maintient l'identification, généralement admise aujourd'hui, du *Contra Noetum* avec la finale du *Syntagma.* B. B.

1082. R. H. Connolly O. S. B. *New Attributions to Hippolytus.* — Journal theolog. Studies 46 (1945) 192-200.

A propos de la découverte sensationnelle du *Περὶ τοῦ πάσχα* d'Hippolyte, faite par le P. Ch. Martin, dans PG 59, 723-746 (voir *Bull.* IV, nº 246). Il s'agit d'une série de six homélies passées parmi les *spuria* de saint Jean Chrysostome. Dom C. réduit beaucoup la portée de cette découverte, pour ne pas dire qu'il la réduit à rien. Tout d'abord il faut distinguer *hom.* 1-5 et *hom.* 6. Le style des deux groupes est nettement différent. De plus *hom.* 6 a une tradition partiellement séparée et les témoignages de la tradition manuscrite ne valent que pour elle. Mais est-elle bien d'Hyppolite ? Non, répond dom C., ce style logique n'est pas d'Hippolyte, non plus que le vocabulaire, où l'on relève un trop grand nombre de mots inconnus aux autres écrits. Quant aux *hom.* 1-5, leur attribution à Hippolyte n'a aucun appui dans la tradition et, de plus, l'usage de l'épître aux Hébreux, exclue du canon d'Hippolyte, rend cette attribution improbable. J'ajouterai, pour ma part, que la langue artificielle de l'*hom.* 6 me paraît trahir une époque plus tardive et qu'il serait vain de chercher son auteur dans l'Église anténicéenne. B. B.

1083. P. Nautin. *Notes sur le catalogue des œuvres d'Hippolyte.* — Recherches Science relig. 34 (1947) 99-107, 347-359.

M. N. a entrepris une œuvre d'assainissement dans le domaine de la critique littéraire. De sept dans le catalogue d'Eusèbe, le nombre des ouvrages attribués à Hippolyte est monté à quarante. C'est peut-être beaucoup en effet, et il est opportun de vérifier le bien-fondé de ces attributions. L'enquête porte sur trois points : le *Spoudasma,* les lemmes de Théodoret dans l'*Éranistès,* la *Démonstration contre les Juifs.* Pour le premier de ces ouvrages, A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne,* II, Paris, 1928, 564-565, avait déjà émis des doutes. L'attribution à Hippolyte repose sur l'identification de ce livre avec le *Labyrinthe,* identification qui s'est révélée fausse. Quant aux lemmes de Théodoret, on ne peut leur accorder aucune valeur. Enfin la *Démonstration* est anonyme et le seul argument en faveur de l'authenticité est son voisinage avec l'*Adv. Noetum,* ce qui ne signifie absolument rien, puisqu'il s'agit d'un florilège. Dans l'ensemble ces critiques paraissent justes ; mais il faudrait plus de nuance pour les lemmes de Théodoret. Il est bien vrai qu'on ne peut prendre les indications de ces lemmes pour des titres d'ouvrages. Mais puisque pour un de ces passages on constate qu'il se trouve bien dans une œuvre authentique d'Hippolyte, il faudrait être moins absolu. B. B.

1084. C. C. Richardson. *The Origin of the Epiclesis.* — Anglican theological Review 28 (1946) 148-153.

Les anciennes liturgies développent quatre thèmes : 1) la louange et l'action de grâces ; 2) le récit de l'institution de l'eucharistie ; 3) l'offrande du pain et de

la coupe ; 4) la prière pour la sanctification, qui n'a pas nécessairement la forme d'une demande de consécration des éléments. La consécration n'est pas à attribuer en particulier à l'un ou l'autre de ces thèmes, mais à l'ensemble de l'anaphore eucharistique qui les contient tous. La question du moment de la consécration est une question posée après coup par les théologiens et non par les rédacteurs des anciennes liturgies. Il y a là certainement une idée qui mérite d'être prise en considération et qui pourrait servir à résoudre l'épineuse question de l'épiclèse. Il faut cependant noter que la question du moment de la consécration s'est posée assez tôt. Le *De sacramentis* IV, 14 et 23 est tout à fait formel sur ce point. M. R. note parmi les liturgies qui n'ont pas d'épiclèse le *Testamentum Domini*. Sur ce point je me permets de le contredire et j'espère avoir démontré que cette opinion provient d'une mauvaise traduction du texte (voir *Bull.* V, nº 1086).

B. B.

1085. C. C. RICHARDSON. *The So-Called Epiclesis in Hippolytus.* — Harvard theological Review 40 (1947) 101-108.

M. R. pense, avec raison, que l'épiclèse de l'anaphore d'Hippolyte n'est pas une interpolation. L'argument principal de G. Dix, — l'omission de cette épiclèse par le *Testament de Notre-Seigneur*, — est sans valeur, vu la manière dont le rédacteur de ce document traite sa source. M. R. serait plus convaincu encore s'il s'était aperçu que cette épiclèse ne manque pas en fait dans le *Testament*, mais se retrouve un peu plus loin, comme je l'ai fait remarquer (*La Tradition apostolique*, Paris, 1946, p. 23). Dans la correction qu'il propose, M. R. donne comme complément à *συνάγων* un accusatif *ἐκκλησίαν*, ce qui fait que *προσφοράν* demeure sans détermination aucune. Il me semble plus logique d'admettre que, dans la pensée d'Hippolyte, le complément du participe, ce sont les *ἅγιοι*. Le mot se trouve au datif, parce qu'il est en même temps complément indirect de *δῷς*, ce qui ne l'empêche pas d'être aussi logiquement complément de *συνάγων*. On peut trouver bon nombre de constructions analogues dans la littérature grecque. B. B.

1086. B. BOTTE O. S. B. *L'épiclèse de l'anaphore d'Hippolyte.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 241-251.

Critique de la thèse du P. G. Dix, qui veut que l'épiclèse proprement dite soit une interpolation dans la *Tradition apostolique*. L'argument principal de D. est que l'invocation du Saint-Esprit est absente d'un des témoins les plus importants, le *Testament de Notre-Seigneur*. La rétroversion en grec de ce document montre, au contraire, que l'original contenait une invocation au Saint-Esprit, qui a été mal interprétée par le traducteur syriaque. La dernière partie de l'article contient un essai de reconstitution de l'épiclèse d'Hippolyte. B. B.

1087. A. CHAVASSE. *L'épiclèse eucharistique dans les anciennes liturgies eucharistiques. Une hypothèse d'interprétation.* — Mélanges Science relig. 3 (1946) 197-206.

C'est fausser le problème de la consécration eucharistique que de poser le dilemme : paroles de l'institution ou épiclèse. Les paroles de l'institution dans leur forme historique sont insuffisantes par elles-mêmes pour produire la transsubstantiation : il doit s'y ajouter une intention qui donne à ces paroles une valeur sacramentelle. Chez les Orientaux cette intention a été explicitée, et c'est l'épiclèse. Celle-ci n'opère donc pas par elle-même, mais c'est elle qui donne au récit de l'institution sa valeur et son efficacité sacramentelle. Telle est l'hypothèse de M.

Ch., hypothèse qu'il ne présente pas d'ailleurs comme une nouveauté. La nouveauté importe peu. La question est de savoir si elle résout le problème d'une manière suffisante. Il me semble qu'elle le déplace sans le résoudre. Dès que se pose la question du moment de la consécration, on se demandera si l'effet des paroles de l'institution est pour ainsi dire suspendu jusqu'au moment où le prêtre prononce l'épiclèse ou si celle-ci ne fait qu'énoncer une intention préexistante et n'a, par conséquent, qu'un rôle de complément. La question ne semble pas près d'être résolue. B. B.

1088. T. G. Jalland. *The Doctrine of the Parity of Ministers.* — The Apostolic Ministry (voir *Bull.* V, nº 1057) 305-349.

Dans la *Tradition* d'Hippolyte, il y a trois ordres distincts. C'est l'évêque, chef suprême de l'Église locale, qui ordonne, préside au baptême et à l'eucharistie. Le diaconat est subordonné immédiatement à l'épiscopat. Mais dans la suite, tandis que le diaconat s'efface pour devenir un degré préparatoire au sacerdoce, la différence entre la prêtrise et l'épiscopat s'atténue. La tendance à ne voir dans l'évêque qu'un *primus inter pares* s'exprime clairement chez saint Jérôme. Ces idées ne sont pas sans influence sur la synthèse des scolastiques. L'épiscopat n'apparaît plus comme un ordre distinct, et on se demande s'il imprime un caractère. La bulle d'Innocent VIII, autorisant l'abbé de Cîteaux à ordonner des diacres, atténue encore la distinction. Il est bien vrai que la spéculation abstraite des théologiens du moyen âge, sans appui dans la tradition, a embrouillé les idées au point que le *Codex iuris canonici* ne compte pas l'épiscopat parmi les ordres majeurs. Mais il ne faut pas confondre la terminologie avec la doctrine, ni les opinions des théologiens avec le dogme. Quant à la bulle d'Innocent VIII, il faudrait voir dans quelle mesure elle engage l'autorité infaillible de l'Église. Il ne s'agit pas d'une décision générale, qui intéresse toute l'Église, mais d'un privilège particulier. Est-ce un acte du magistère ordinaire ou du magistère extraordinaire ? La question n'a jamais été posée, et il serait bon qu'elle le soit. B. B.

1089. A. C. Lawson. *The Shrewsbury MS. of Cyprian and Bachiarius.* — Journal theolog. Studies 44 (1943) 56-58.

Le manuscrit *Shrewsbury XXVI* (XIIe siècle) contient une douzaine de traités de saint Cyprien et une partie du *Liber ad Ianuarium* de Bachiarius. Il n'a pas été utilisé par G. Hartel. Son texte, notamment pour les citations bibliques, est meilleur que celui adopté par l'éditeur. M. L. note les variantes de *De unit.* 4.

B. B.

1090. G. Niemer. *Cyprian als Kritiker der spätromanischen Kultur und Bildner des Christentums.* — Deutsche evangel. Erziehung 49 (1939) 96-112, 146-159.

1091. W. den Boer. *Clément d'Alexandrie et Minuce Félix.* — Mnemosyne, series III, 11 (1942-43) 161-190.

Les arguments principaux de A. Beltami pour établir la dépendance de Minucius Félix vis-à-vis de Clément d'Alexandrie sont sans valeur. Les rapprochement s'expliquent par des analogies traditionnelles générales. B. B.

1092. J. Madoz S. J. *Un símil de Lucrecio en la literatura latino-cristiana* (Separata de la revista « Príncipe de Viana », t. 7). — Pamplona, 1946 ; in 8, 12 p. IVe s.

Il s'agit de *De rerum nat.* I, 935-942, qui mentionne l'usage de mettre du miel au bord d'une coupe qui contient une potion amère, pour la faire prendre aux enfants. L'image se retrouve dans Lactance, *Div. inst.* 5, 1 ; Pacien, *Epist.* II, 1 ; Phébade d'Agen, *Contra arianos* 3 ; Grégoire d'Elvire, *De fide* 3 ; Jérôme, *Epist.* 133, 3 et ailleurs ; Augustin, *In Iohann.* VII, 6 ; Cassien, *Coll.* 14, 12 ; Vincent de Lérins, *Comm.* 25, 5 ; Léon le Grand, *Epist.* 9, 15 ; Grégoire le Grand, *Reg. past.* II, 6. B. B.

1093. G. Richard. *Les obstacles à la liberté de conscience au IV*[e] *siècle.* — Revue Études anciennes 42 (1940) 498-507.

Lactance énonçait le principe de la liberté de conscience dans *Inst.* V, 20 et *Epist.* 54, et Themistius exprimait une idée analogue. Pourquoi cette liberté a-t-elle disparu ? Les explications de M. R. sont un peu confuses. Évidemment elle ne survécut pas aux conflits politiques et religieux de la fin du IV[e] siècle. Ce qui l'emporte, c'est la liberté collective de l'Église, non la liberté individuelle. Faut-il mettre en cause la déviation du néoplatonisme, qui tournait à la magie ? Cela me paraît bien accessoire. Ce qui s'est passé était dans la logique des idées et de la psychologie du temps. Il est dangereux de moderniser les problèmes. M. R. n'a peut-être pas assez pris garde à ce danger. B. B.

1094. J. de Ghellinck S. J. *En marge des controverses ariennes. Quelques allusions à des écrits disparus. Réminiscences d'écrits d'adversaires.* — Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer (voir *Bull.* V, nº 1041) I, 159-180.

En ce qui concerne l'Occident, la récolte du P. de G. est assez maigre. Saint Augustin, *De trin.* I, 6, 13 fait allusion à des recueils de *Testimonia.* Fulgence de Ruspe donne ce même titre à plusieurs de ses derniers chapitres. Césaire d'Arles exploite aussi une riche collection de *Testimonia.* Itace d'Ossonuba, — une des sources probables de Césaire, — dans le *Contra Varimadum* qui lui a été restitué, accumule aussi les citations dans son livre III. La comparaison de ces diverses collections pourrait éclairer leurs relations et faire découvrir leur source commune. Je souhaite que le P. de G. réussisse ce tour de force, mais je reste un peu incrédule. Un incrédule qui ne demande pas mieux que de se convertir d'ailleurs. Le reste de l'article intéresse l'Orient. B. B.

1095. G. Wiman. *Ad Arnobium.* — Eranos 45 (1947) 129-152.

Étude importante pour l'établissement du texte d'Arnobe, *Adv. nat.* M. W. propose 45 amendements à l'édition de C. Marchesi (Turin, 1934). B. B.

1096. P. J. Couvée. *Vita beata en Vita aeterna. Een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip « vita beata » naast en tegenover « vita aeterna » bij Lactantius, Ambrosius en Augustinus, onder invloed van de romeinsche Stoa.* Proefschrift. — Baarn, Uitgeverij Hollandia, 1947 ; in 8, 272 p. Fl. 6.90.

Cicéron, dans son *Hortensius*, proposait comme idéal du sage la *vita beata* : *Beati certe omnes esse volumus.* Le Nouveau Testament a un autre idéal qui se résume en deux mots : *vita aeterna.* Or on voit les Pères latins (Lactance, Ambroise, Augustin) juxtaposer les deux idées. Ont-ils subi l'influence de l'idéal de Cicéron, qui est aussi celui de Sénèque ? Tel est le problème que soulève M. C. et qu'il étudie d'une manière systématique : idée de la *vita beata* chez Cicéron, puis chez Sénèque, enseignement du Nouveau Testament sur la *vita aeterna*, doctrine de

Lactance, d'Ambroise, enfin d'Augustin, d'abord dans ses premiers écrits (386-391), puis dans ses œuvres postérieures. La conclusion de son étude est que l'influence de Cicéron, sensible chez les deux premiers écrivains et dans les premières œuvres d'Augustin, a été surmontée finalement par celui-ci. L'opposition entre l'idéal stoïcien de la *vita beata* et l'idéal chrétien de la *vita aeterna* est ramenée par Augustin à l'antithèse *virtus-gratia*. L'autarcie de la vertu humaine est rejetée, ainsi que le point de vue rationaliste d'après lequel le sage seul est heureux. Le bonheur est *donum Dei, praemium pietatis* ; il est représenté comme une récompense divine pour la foi et les bonnes œuvres. Mais celles-ci sont elles-mêmes des dons de la grâce divine. Augustin a réalisé une synthèse là où ses prédécesseurs n'avaient pas réussi. Chez saint Ambroise l'idéal stoïcien voisine avec l'idéal chrétien, mais l'accord n'est pas fait.

Cette thèse est d'une très belle tenue et les conclusions paraissent solidement établies. On regrettera seulement qu'un ouvrage de cette valeur soit inaccessible à un trop grand nombre de lecteurs à cause de la langue dans laquelle il est écrit. Un résumé en français ou en anglais aurait remédié partiellement à cet inconvénient. B. B.

1097. G. B. Ladner. *The Symbolism of the Biblical Corner Stone in the Mediaeval West.* — Mediaeval Studies 4 (1942) 42-60.

Histoire, à partir de Marius Victorinus, de l'interprétation de l'expression biblique *lapis angularis* appliquée au Christ, dans l'exégèse et la liturgie. A noter l'histoire de la pierre rejetée d'abord par les Juifs, lors de la construction du temple de Salomon, d'après Jonas, *Speculum* 71-90, et celle des pèlerins de Terre sainte qui ont vu la pierre angulaire dans une église de Jérusalem (Geyer, *Itinera hieros.* 21 et 173) ! Il y a un double courant : l'un — plus ancien — interprète la pierre angulaire comme pierre de fondation, l'autre comme pierre de faîte. B. B.

1098. A. H. Travis. *Marius Victorinus : A Biographical Note.* — Harvard theolog. Review 36 (1943) 83-90.

Marius Victorinus s'est converti vers 355. En combinant la notice de Jérôme, *De viris ill.* 101, avec les données de saint Augustin, on peut fixer la date de sa naissance vers 280, celle de sa mort vers 363. B. B.

1099. M. Pellegrino. *La poesia di sant'Ilario di Poitiers.* — Vigiliae christianae 1 (1947) 201-226.

Commentaire littéraire des trois hymnes publiées par I. F. Gamurrini. A signaler pour la première (*Ante saecula qui manes*) quelques rapprochements avec Virgile et surtout avec Lucrèce. B. B.

1100. I. Ortiz de Urbina S. I. *El Símbolo Niceno* (Consejo superior de investigaciones científicas, Patronato « Raimundo Lulio », Instituto « Francisco Suárez »). — Madrid, 1947 ; in 8, 300 p.

La partie centrale de ce travail, — le commentaire historique de la formule de foi de Nicée, — ne rentre pas dans le cadre de ce *Bulletin*. Notons seulement ce qui touche à la théologie occidentale. Tout d'abord les témoins latins du texte : les plus anciens, Hilaire et Lucifer de Cagliari, avec l'omission de *unigenitum*, Rufin, et les plus tardifs, ceux d'Hippone (393) et Carthage (397). Ils se rattachent à la recension eusébienne. Le P. O. note la part qu'Hosius de Cordoue prit à la

rédaction de la formule, sans lui en attribuer exclusivement la paternité (p. 26-27). Au sujet de l'*homoousios*, les citations d'Irénée servent à en fixer le sens (p. 184-187). Enfin l'approbation par les papes (Jules, Libère, Damase), par les Pères latins (Hilaire de Poitiers, Ambroise, Phébade d'Agen) et les conciles (Paris 362, Aquilée 382, Carthage 397, Tolède 398). B. B.

1101. J. Rivière. *Le mérite du Christ d'après le magistère ordinaire de l'Église à l'époque patristique.* — Revue Sciences relig. 21 (1947) 53-89.

La notion de satisfaction est solidaire de celle de mérite. Mais le terme de *meritum* n'apparaît que tardivement dans la tradition latine et n'a pas d'équivalent dans la tradition grecque. Quand ce passage de l'implicite à l'explicite s'est-il fait ? La voie avait été tracée par saint Hilaire de Poitiers, mais il ne fut pas suivi. On ne trouve guère que des approximations chez saint Léon et saint Grégoire. Les textes liturgiques, qui parlent abondamment des mérites des saints, ne parlent jamais de ceux du Christ. Chez saint Anselme lui-même, le terme n'apparaît qu'une fois dans le *Cur Deus homo* 1, 20. A défaut du terme, cependant, l'idée se trouve exprimée bien plus tôt d'une manière équivalente. Cette étude pêche un peu par la base. Elle suppose une définition bien nette de *meritum*, sans tenir compte de l'évolution sémantique du terme. Il faudrait voir comment on en est arrivé au sens précis que nous lui donnons et ce qui a fait son succès. Les controverses sur la grâce n'y ont-elles pas contribué pour beaucoup ? Ne faut-il pas distinguer entre le sens concret (un acte qui entraîne une récompense ou un châtiment) et le sens abstrait (le droit à une récompense) ? Il y a toute une série de problèmes qui n'ont guère été étudiés et dont la solution expliquerait peut-être pourquoi le terme ne fut pas employé plus tôt dans la doctrine sotériologique. B. B.

1102. J. Beumer. *De eenheid der menschen met Christus in de theologie van den H. Hilarius van Poitiers.* — Bijdragen van de philos. en theol. Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten 5 (1942) 151-167.

Par l'incarnation du Fils de Dieu, l'humanité tout entière a été assumée, si bien qu'elle subsiste en lui et qu'elle reçoit de lui la vie divine. *Christus corpus est omnium* (*De trin.* 8, 32). La foi au Verbe incarné, le baptême, l'eucharistie opèrent l'union au Christ, mais celle-ci doit se traduire dans la vie du chrétien. Il y a un double aspect : d'un côté cette union vient d'en haut, elle est éternelle ; d'autre part elle se réalise dans le temps. Noter l'expression de *naturalis unitas* qu'emploie Hilaire, et la comparaison avec l'unité des personnes divines. L'union se fait-elle avec l'humanité ou avec la divinité du Christ ? Hilaire parle rarement du Verbe dans ce cas, plus souvent du Christ. Telles sont les principales idées de cet article. La doctrine d'Hilaire est évidemment ici dépendante de la théologie grecque. B. B.

1103. C. McAuliffe S. J. *Absolution in the Early Church. The View of St. Pacianus.* — Theological Studies 6 (1945) 51-61.

La doctrine de Pacien de Barcelone suppose que l'absolution n'était donnée qu'après l'accomplissement de la pénitence. C'est d'ailleurs conforme à tout ce que nous savons de la pratique pénitencielle de l'ancienne Église, et les arguments en sens contraire sont basés sur des à priori. B. B.

1104. B. Botte O. S. B. *Conficere corpus Christi.* — Année théologique 8 (1947) 309-315.

Pour satisfaire la curiosité légitime des théologiens j'ai publié un petit dossier qui leur permettra de se rendre compte de l'origine et du sens de l'expression. Ce dossier comprend une trentaine de textes qui s'échelonnent de saint Ambroise au concile de Florence et qui fournissent 41 emplois de *conficere* ou de *confectio* en rapport avec l'eucharistie. *Conficere corpus Christi* n'est probablement qu'une réduction de *conficere sacramentum corporis*. La formule sera d'ailleurs encore réduite et on finira par dire *conficere* tout court. B. B.

1105. F. R. M. Hitchcock. *The « Explanatio symboli ad initiandos » compared with Rufinus and Maximus of Turin.* — Journal theolog. Studies 47 (1946) 58-69.

L'*Explanatio* serait une réponse à l'*Expositio* de Rufin ; elle ne pourrait être, par conséquent, l'œuvre d'Ambroise. Telle est la thèse fondamentale de M. H. D'autre part les rapprochements avec les sermons et homélies de Maxime de Turin plaident pour l'attribution du traité à celui-ci. Pour la thèse principale, voir la critique de R. H. Connolly (*Bull.* V, nº 1106). Quant aux rapprochements, ils n'ont de valeur que par leur accumulation. Or il y en a trop qui n'ont aucune portée. Que peut-on tirer d'expressions telles que *maiores nostri*, *celebrare mysteria*, *symbolum tradere*, *unicus filius dei*. D'autres expressions sont bibliques, comme *thesaurus pectoris* (*Lc* 6, 45 : *cordis*, de même que Maxime, *Serm.* 76). L'*Explanatio* 4 donne : *oportet haereses esse ut boni probentur* ; Maxime, *Hom.* 104 : *oportet haereses existere ut probati manifesti fiant.* C'est la même citation de *I Cor.* 11, 19, mais avec un texte différent. Quand on a fait ainsi la critique des textes, il ne reste pas grand-chose. Encore faudrait-il que la comparaison ne porte que sur les œuvres certainement authentiques de Maxime, et la critique de ses œuvres est loin d'être faite. Enfin il faut noter que Maxime est un compilateur et qu'il a pu démarquer des œuvres d'Ambroise. On ne peut rejeter l'attribution de l'*Explanatio* à Maxime. Il est même, avec Ambroise, le seul candidat sérieux. Mais le moins qu'on puisse dire, c'est que la preuve n'est pas faite.

B. B.

1106. R. H. Connolly O. S. B. *St. Ambrose and the « Explanatio Symboli ».* — Journal theolog. Studies 47 (1946) 185-196.

Critique de la thèse de F. R. M. Hitchcock (voir *Bull.* V, nº 1105). La critique que fait l'*Explanatio* des mots *invisibilem impassibilem* dans le symbole n'exige pas que l'auteur ait connu l'*Expositio* de Rufin. D'après le témoignage de celui-ci, l'addition est ancienne, et Ambroise a été plus d'une fois à Aquilée. De plus la même addition se trouve dans le symbole du prédécesseur d'Ambroise, le semi-arien Auxentius. Les autres indices ne sont pas plus probants. L'expression *qui venturus est* est un lieu commun. Dom C. relève ensuite de nouveaux rapprochements avec Ambroise. A noter que la citation de *I Cor.* 11, 19 (*ut boni probentur*) se trouve sous la même forme chez Ambroise, mais non chez Maxime. Dom C. estime donc que l'*Explanatio* est d'Ambroise, comme le *De sacramentis* et aussi la seconde *Apologia David*. La thèse paraît probable, mais elle ne s'impose pas avec évidence comme pour le *De sacramentis*. B. B.

1107. G. Bardy. *L'« Expositio fidei » attribuée à saint Ambroise.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, nº 1036) I, 199-218.

Ce document apparaît pour la première fois dans l'*Eranistès* de Théodoret, qui

est le seul à le citer en entier. Les nombreuses citations qui en sont faites plus tard dépendent toutes de lui, directement ou indirectement. D'autre part ce symbole christologique trahit des préoccupations très différentes de celles d'Ambroise, qui a eu à combattre avant tout les erreurs trinitaires. On peut rapprocher l'*Expositio* du symbole d'union de 433. Elle a été pensée et écrite en grec, et il faut en chercher l'origine dans les régions soumises à l'influence d'Antioche. L'*Eranistès* fournit le *terminus ad quem* de 447 ; mais il est impossible de préciser davantage. Il n'est pas probable que Théodoret soit l'auteur du faux ; il s'y est laissé tromper lui-même. B. B.

1108. Th. Klauser. *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, nº 1036) I, 467-482.

C'est le pape Damase qui aurait introduit le latin dans la liturgie eucharistique et le canon romain n'aurait pas été composé à Rome, mais à Milan, peut-être par saint Ambroise. Telle est la thèse défendue par l'auteur. Elle est intéressante, mais elle repose sur trop d'hypothèses invérifiables pour s'imposer. Son fondement le plus solide, c'est le commentaire de l'Ambrosiaster sur *I Cor.* 14, où l'on peut voir l'écho de discussions sur l'emploi de la langue vulgaire dans la liturgie. Mais sont-ce des discussions récentes ou de vieilles querelles dont l'Ambrosiaster a connaissance par des écrits ? Il est impossible de le dire. Il me semble peu vraisemblable qu'on ait attendu si longtemps à Rome, alors qu'à Carthage saint Cyprien, *De dom. orat.* 31, rapporte déjà le dialogue de la préface en latin. La raison donnée pour le choix de Damase me semble aussi un peu faible : il aurait fallu un homme d'une particulière autorité. Il me semble qu'un homme sans grand caractère, cédant à l'opinion publique, ferait tout aussi bien l'affaire. M. K. rejette avec raison l'opinion de A. Baumstark, qui voulait prouver que le canon romain est une traduction du grec. Il est moins bien inspiré quand il suit dom O. Casel dans l'hypothèse de l'origine milanaise. L'argument tiré de *rationabilem*, qui ne se trouverait pas dans la langue romaine, mais bien dans celle de saint Ambroise, avec le sens de « spirituel », tombe à faux. Où donc trouver un auteur romain contemporain de saint Ambroise dont on puisse comparer le vocabulaire avec celui de l'évêque de Milan ? Il n'y pas de proportion entre les textes à comparer. De plus *rationabilis*-spirituel n'est ni milanais ni romain, il est biblique, et on pouvait le trouver partout dans le monde latin (*Rom.* 12, 1). Le commentaire de l'Ambrosiaster sur ce passage est assez éloquent. Dans une note (p. 480, n. 38) M. K. admet aussi avec dom O. Casel que *rationabilem*, dans la prière qui précède la consécration, *De sacr.* IV, 6, 27, est une interpolation « auch auf Grund der handschriftlichen Überlieferung ». L'examen des manuscrits de saint Ambroise, que j'ai fait en vue d'une édition du *De sacramentis*, m'oblige à démentir cette assertion. C'est *ratam* qui doit être supprimé d'après les règles les plus élémentaires de la critique textuelle. *Rationabilem* se trouve dans tous les manuscrits à cet endroit. Mais *rationabilem hostiam* manque à l'anamnèse dans notre plus ancien manuscrit, *Saint-Gall 188*, probablement omis par homoïotéleuton. B. B.

vᵉ s. **1109.** G. Bardy. *CR de P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident* (voir *Bull.* V, nº 263). — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 312-319.

Tout en louant l'érudition de M. C., M. B. fait de sérieuses réserves sur l'exactitude du tableau qu'il trace de l'hellénisme en Occident. Les renaissances que M. C. croit découvrir à Rome et en Gaule paraissent inexistantes à M. B. Il y a

des réserves aussi pour la science hellénique de Jérôme et pour les progrès qu'aurait faits Augustin, et des doutes sur l'ampleur du programme de Boèce. En somme M. B. loue la solidité de l'ensemble, mais n'est pas convaincu de celle des parties. B. B.

1110. H. Ch. Puech. *CR de P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident* (voir *Bull.* V, nº 263). — Revue Histoire Religions 31 (1946) 187-197.

M. P. résume très clairement l'ouvrage de M. C. et le qualifie de « solide dans toutes ses parties ». Le recenseur ajoute cependant quelques notes bibliographiques et fait quelques corrections de détail, p. 194-197. B. B.

1111. F. Tailliez S. J. *Notes conjointes sur un passage fameux d'Eusèbe.* — Orientalia christiana periodica 9 (1943) 431-449.

La première note est une correction, d'après Rufin, de *Hist. eccl.* II, 25. La leçon fautive *βασικανόν*, dans la citation de Gaius, recouvrirait l'expression *βασιλικὴ ὁδός*, omise par homoïotéleuton. Dans la seconde, le P. T. veut montrer que Gaius a écrit en latin et qu'en traduisant certains passages d'Eusèbe, Rufin s'est servi du texte latin. Très ingénieux, mais peu convaincant. B. B.

1112. J. Teixera de Pascoaes. *Hieronymus, der Dichter der Freundschaft.* Aus dem Portugiesischen übertragen von A. Vigoleis Thelen. — Amsterdam, Tiefland-Verlag, 1941 ; in 8, 380 p. et 3 pl.

Traduction d'un ouvrage très haut en couleur, commentant librement d'après les lettres de saint Jérôme sa doctrine et sa pratique de l'amitié. B. C.

1113. P. Antin O. S. B. *Saint Jérôme et son lecteur.* — Recherches Science religieuse 34 (1947) 82-99.

Portrait du *lector* ou, ce qui est la même chose, de l'*auditor* auquel s'adresse saint Jérôme. « Le lecteur moyen pour qui parle Jérôme a une certaine culture, surtout spirituelle ; il est bienveillant, stimule le maître par ses questions... Il est capable de travail personnel ; quelquefois sans doute il est invité à la recherche lorsque des précisions lasseraient la patience de Jérôme » (p. 99). Je crois que dom A. aurait été un lecteur idéal pour saint Jérôme, car il semble disposé à prendre au pied de la lettre tout ce que dit celui-ci. Ainsi presque tous les écrits de Jérôme seraient une réponse à une demande, voire à une mise en demeure. Mais il y a plus d'une mise en demeure qui est de Jérôme lui-même. Quant à l'intelligence et à la bienveillance supposées à ses lecteurs, c'est un procédé littéraire qui est de tous les temps. Il n'y a rien qui dispose aussi bien le lecteur que ces petits compliments, surtout si c'est un imbécile. B. B.

1114. G. Bardy. *Saint Jérôme et l'évangile selon les Hébreux.* — Mélanges Science religieuse 3 (1946) 5-36.

Ce problème est insoluble tant qu'on accepte pour argent comptant tout ce que nous raconte saint Jérôme. Les efforts du P. M.-J. Lagrange n'ont pas abouti à démêler cet écheveau. M. B. reconnaît les invraisemblances et les contradictions où mène cette méthode. Il faut reconnaître que Jérôme n'a jamais traduit l'évangile selon les Hébreux, qu'il ne l'a même jamais vu. Mais il a vu à la bibliothèque de Césarée un évangile araméen qu'il a pris pour l'original de saint

Matthieu. Mais a-t-il lu cet évangile ? M. B. semble ici un peu hésitant. Il conclut cependant : « Il a lu rapidement l'ouvrage, il en prit peut-être quelques notes et, tout fier d'une érudition acquise à peu de frais, il a semé dans ses œuvres les citations que nous avons relevées » (p. 35). La conclusion la plus logique serait cependant que Jérôme n'a pris aucune note et que toutes ses citations sont de seconde main. B. B.

1115. B. Altaner. *Avitus von Braga. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte.* — Zeitschr. Kirchengesch. 60 (1941) 456-468.

Le prêtre Avitus de Braga, établi à Jérusalem depuis 409, traducteur de l'*Epistola de revelatione corporis Stephani* (415-416), envoya cette traduction dans sa patrie par l'intermédiaire d'Orose, mais il ne revint pas lui-même au pays. Avitus est probablement le même que celui qui entretint une correspondance avec saint Jérôme, mais il serait distinct de l'Avitus origéniste qu'Orose rencontra à Jérusalem avant 414. La question est, fort embrouillée, mais il est bien vrai qu'Orose, *Comm.* 3, distingue deux personnages du même nom. B. B.

1116. G. Rizza. *Paolino da Nola* (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica, 8). — Catania, Centro di studi di storia, arte e letteratura cristiana antica, 1947 ; in 8, 71 p. L. 400.

Cette monographie se divise en trois parties : la biographie, le christianisme de Paulin, ses théories sur l'art. Retenons ici la deuxième partie. La conversion de Paulin ne fut pas, comme celle d'Augustin, le résultat d'une crise intellectuelle. C'est le dégoût du monde et le désir du bonheur qui l'a amené au christianisme. Paulin n'était pas porté à la spéculation et son christianisme est avant tout pratique. La source de connaissance et de vérité, c'est l'Écriture, avec les miracles qui l'appuient. Le bonheur, il le trouve dans le renoncement et saint Félix concrétise son idéal. Paulin est une âme timorée, et ce trait de caractère se marque aussi dans les manifestations de sa vie religieuse. Paulin est resté fidèle aux formes de la littérature classique, mais il en a fait un moyen d'apaiser les âmes et de les conduire plus facilement à Dieu, auteur de toute harmonie. Ce petit volume est une excellente introduction à la lecture des œuvres de Paulin. B. B.

1117. P. Courcelle. *Paulin de Nole et saint Jérôme.* — Revue Études latines 25 (1947) 250-280.

M. C. tire un excellent parti des trois lettres de saint Jérôme à Paulin (58,53 et 85, suivant l'ordre chronologique) pour reconstituer, au moins en partie, les lettres de Paulin et faire l'histoire de l'amitié des deux hommes. Certaines données des autres œuvres de Jérôme et de Paulin comblent partiellement les vides. Leur amitié naît en 395. Jérôme veut faire de Paulin son disciple, mais il s'aperçoit bien vite que celui-ci n'a pas l'étoffe d'un exégète, et il s'en désintéresse. Plus tard il s'indignera de l'amitié de Paulin pour son mortel ennemi, Rufin. Paulin, de son côté, est rebuté par la sécheresse de Jérôme et heurté par ses attaques haineuses contre Rufin. B. B.

1118. A. Boulanger. *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne.* — Vigiliae christianae 1 (1947) 183-185.

Compte rendu élogieux de la thèse de P. Fabre qui porte le même titre et doit encore paraître dans la *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*.

M. F. ne parle pas seulement des théories de Paulin sur l'amitié, mais aussi de ses idées religieuses et morales. B. B.

1119. R. POTTIER. *Saint Augustin le Berbère.* — Paris, Publications techniques et artistiques, 1945 ; in 8, 263 p.

M. P. soutient une thèse impossible à démontrer, à savoir que saint Augustin serait de race berbère. Aucun document ne l'insinue. Ce n'est pas parce qu'il fut « berbère exemplaire » et qu'il ne s'était pas toujours éloigné des sciences occultes, ni parce qu'on peut l'appeler un marabout et un cheik, qu'il faut exclure qu'il ait été de souche romaine. Quant à la « haine du Romain » que lui attribue M. P. elle n'apparaît dans aucun document. Il est vrai qu'Augustin condamne l'empire romain, tout en reconnaissant ses hauts mérites. C'est non par haine, mais en vertu de son principe qu'aucune vertu n'est véritable sans la foi.

Si l'induction est inopérante à démontrer la thèse berbère, elle n'est pas pour autant sans résultats. M. P. a mis en lumière nombre de traits concrets qui montrent à quel point Augustin était et resta africain. B. C.

1120. W. H. C. FREND. *A Note on the Berber Background in the Life of Augustine.* — Journal theol. Studies 43 (1942) 188-191.

Signale les travaux de M. P. Rodary sur les inscriptions lybiennes. Il en résulte que la population berbère, très pauvre, devait former la plus grande partie de Thagaste et d'autres villes de la côte tunisienne. Saint Augustin ne semble pas avoir clairement perçu les différences entre les dialectes non romains : il les comprend tous sous le nom de « punique ». B. C.

1121. P. MUÑOZ VEGA S. I. *Psicología de la conversión en San Agustín.* — Gregorianum 23 (1942) 35-65, 291-325 (suites et fin ; voir *Bull.* IV, nº 446).

1122. P. MUÑOZ VEGA S. J. *Introducción a la síntesis de San Agustín* (Analecta gregoriana, 34). — Romae, Universitas gregoriana, 1945 ; in 8, VIII-264 p.

C'est le plus pathétique problème qu'aborde le P. M : la vision augustinienne de la destinée. Après un rappel de l'expérience personnelle du converti de Milan, il montre que ce drame est celui de tout homme, placé entre les deux abîmes de l'infini et du néant, de l'éternité et du temps, de la dispersion au dehors et de la conversion au dedans. Angoisse de la Vérité, qui mène à Dieu, mais nous n'y sommes conduits que par le Christ. Le problème humain s'élargit alors pour devenir problème social, car la vie sociale temporelle ne trouve sa loi qu'en fonction d'une vie sociale transcendante réglant tous ses rapports selon la lumière de Dieu : c'est la *civitas Dei*, cité dont la vie n'est pas d'ordre intellectuel seulement, mais autant d'ordre moral : on ne s'approche de Dieu qu'en se faisant semblable à lui par l'amour. Ainsi sommes-nous conduits à la suprême expérience, qu'on peut appeler mystique.

Outre la solidité de son plan synthétique, ce beau volume vaut par l'abondance de ses emprunts au grand docteur dont il tente de retrouver la pensée. Les extraits qui, au bas de chaque page, illustrent le texte, forment la plus belle anthologie augustinienne, la plus émouvante.

L'essentiel de cette étude avait paru dans *Gregorianum*, mais elle y était moins développée et la structure générale était différente. B. C.

1123. S. Augustin. *Obras.* Texto bilingüe. T. II : *Introducción a la filosofía de San Agustín. Las Confesiones.* Edición crítica y anotada por A. C. Vega O. S. A. (Biblioteca de autores cristianos). — Madrid, Editorial católica, 1946 ; in 8, 975 p. Pes. 40.

Le même volume renferme deux choses assez disparates : une vue générale de la philosophie de saint Augustin et une édition des *Confessions*, munie de sa traduction en castillan.

Le P. V. n'a voulu donner qu'une introduction à la pensée philosophique d'Augustin : il en montre l'importance, les caractéristiques, la structure essentielle (l'idée de vérité, comme l'a montré le P. C. Boyer), la modernité. Ce dernier point forme la partie la plus intéressante de ces 250 pages assez impersonnelles mais bourrées d'indications concrètes : la modernité d'Augustin vient de son appel incessant aux valeurs intérieures, de son sens du mystère, de son sain immanentisme. L'exposé s'achève par une revue chronologique de la production philosophique d'Augustin et par une abondante bibliographie.

A l'édition des *Confessions* prélude un avant-propos dont les deux objets majeurs regardent le motif qui poussa Augustin à écrire, et la valeur historique de son récit. Celui-ci n'est pas un plaidoyer d'accusé, mais un aveu et un hommage à Dieu très bon et miséricordieux. La sincérité en est absolue : pour peu qu'on distingue les faits de leur commentaire, on ne constate pas de différence sérieuse avec les Dialogues de Cassiciacum. Positions classiques.

L'édition ainsi introduite veut être critique. Celle qu'avait donnée le P. V. en 1930 ne consignait les variantes que sommairement. Après le travail de M. Skutella, assez dédaigneusement jugé (p. 311-312), le P. V. a eu l'ambition de nous livrer un travail critique avec toutes ses justifications. Les critères sont bons et en somme le texte diffère peu de celui de Skutella, qui avait tenu compte du témoignage d'Eugippius. Malheureusement quelques coups de sonde révèlent dans l'apparat d'inquiétantes omissions : p. 718, 13 : *om.* terra et caelum ; p. 756, 21 : *om.* voluntaria ; p. 758, 3 : *om.* voluntate ; p. 760, 5 : *om.* concupiscentias ; 762, 21 : *om.* tuae. Ces variantes sont de celles qui devaient être signalées.

La base manuscrite est pratiquement la même que celle de l'édition de 1930 (deux erreurs se sont glissées dans la cote des mss, p. 321 : pour J lire *Aag*, pour P lire *1912*). On aurait aimé qu'une collation au moins sommaire de tous les mss, notamment de ceux qu'énumère Skutella p. X, eût permis de déceler s'il existe un second témoin du texte représenté par O. B. C.

1124. V. Miano. *L'interiorità agostiniana.* — Salesianum 4 (1942) 120-142 ; 5 (1943) 97-115.

Ces deux articles sont remarquables : respect des faits, pénétration aiguë et profonde de la pensée. L'intériorité augustinienne est d'abord dans l'objet de pensée : *Deum et animam scire cupio.* Elle est ensuite dans la concentration du regard sur l'intelligible. De là on pénètre jusqu'au principe : la vérité s'impose à l'âme à la fois comme intérieure et transcendante à elle-même. Elle ne la fait pas, mais l'évoque ; c'est alors la mémoire de ce qui est présent. Si telle est la vérité, elle est nécessairement divine : elle est le Verbe.

L'itinéraire vers Dieu n'est pas en dehors de la voie classique du principe de causalité, mais il prend chez Augustin une forme très personnelle. La lumière intérieure qui convainc l'esprit et le fait affirmer Dieu est divine, participation au Verbe : « La connaissance intellectuelle est de l'âme, mais dans la lumière divine » (p. 112) départie même au pécheur. La grâce ne consiste pas dans l'illumination elle-même, mais dans la conversion vers cette lumière. Cette solide étude est richement documentée. B. C.

1125. N. Jubany. *San Agustín y la formación oratoria cristiana.* Estudio comparado del libro IV *De doctrina christiana* y del *De catechizandis rudibus.* — Analecta sacra tarracon. 15 (1942) 9-22.

Rapprochant des données fournies par le IVe livre du *De doctrina christiana* les enseignements du *De catechizandis rudibus*, l'auteur décrit successivement, d'après saint Augustin, ce qui regarde le discours lui-même que l'on tient aux auditeurs, l'état psychologique de ceux-ci, la nécessité de s'y accommoder, la formation technique de l'orateur. Une esquisse de la psychologie de ce dernier termine ce modeste essai. B. C.

1126. C. Rodriguez. *El humorismo de San Agustín.* — Ciudad Dios 154 (1942) 213-236.

L'humour de saint Augustin ? Quiconque a lu ses sermons connaît leur vivante spontanéité et la verdeur de certains de leurs propos. L'auteur de cet article n'a eu aucune peine à y cueillir d'éclatantes fleurs. Certaines sont si hautes en couleur que le P. R. paraît un peu effrayé de leur crudité ! Elle ne doit pas, dit-il, nous faire tenir Augustin pour moins saint. B. C.

1127. B. L. Meulebroek. *The Historical Character of Augustine's Cassicianum Dialogues.* — Mnemosyne, series III, 13 (1947) 203-229.

Augustin mentionne la présence d'un *notarius* aux dialogues. M. M. s'étend longuement sur cet usage et trouve une confirmation de ce que dit Augustin dans la variété des clausules suivant les différents interlocuteurs. Il s'agit donc très probablement de conversations notées sténographiquement, mais dont la teneur a été partiellement modifiée. Le fait est certainement intéressant, mais je me demande si ces braves gens avaient tellement bien préparé leurs discours qu'ils pouvaient observer exactement certains types de clausules.

B. B.

1128. J. Wytzes. *Neoplatonische invloeden in Augustinus' « de Genesi ad litteram ».* — Handelingen van het achttiende nederlandsche philologencongres, Nijmegen, 14-15 April 1939 (Groningen, J. B. Wolters, 1939 ; in 8, 125 p.) 62-64.

Résumé d'une communication parue intégralement peu après en traduction allemande (voir *Bull.* IV, no 33). B. C.

1129. G. Mártil. *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana.* — Revista española Teología 1 (1940-41) 279-311, 489-543, 813-844 ; 2 (1942) 36-61, 357-377, 547-603.

1130. G. Mártil. *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana* (Consejo superior de investigaciones científicas, Patronato Raimundo Lulio, Instituto Francisco Suárez). — Madrid, 1943 ; in 8, 240 p. Pes. 12.

Le petit traité que présente M. M. a paru d'abord en articles dans la *Revista españ. Teol.* Il est judicieusement compris. L'idée que se fait Augustin de la tradition ne sera dégagée qu'au terme d'une enquête patiente sur les concepts et les faits qui la commandent.

D'abord sur le rôle des docteurs catholiques : orthodoxes, concordants, en continuité doctrinale, témoins de l'Église, les Pères font autorité, mais seule-

ment en matière de foi. Augustin a nettement marqué cette limitation. Cette foi qu'ils professent, où la trouver ? C'est celle du peuple fidèle, de la liturgie, du magistère ordinaire, celle des conciles. Sources à ne pas consulter isolément : elles se confirment l'une l'autre. Ainsi se précise la « foi catholique » et la *regula fidei*. Pour Augustin ce terme a un sens objectif plutôt qu'il ne désigne le symbole, qui n'en est qu'un résumé partiel.

On parvient ainsi à fixer l'authentique concept de la tradition. Elle s'appuie sur l'Écriture, mais est plus que la simple explicitation : organe distinct de transmission, la tradition remonte aux apôtres. Elle est représentée éminemment par le siège apostolique.

On ne trouvera dans ce livre rien de sensationnel, mais tout y est sagement au point. Très méthodique exposé avec les nuances voulues et une documentation au courant des derniers travaux. B. C.

1131. P. NADDEO. *S. Agostino, il dramma della sua vita e la via d'ascesa a Dio.* — Acta Pontif. Acad. S. Thomae Aq. et Religionis cathol., n. s. 7 (1941) 147-156.

Pour l'auteur la preuve de l'existence de Dieu telle que l'entend saint Augustin est toute dans la voie d'exclusion progressive de tous les êtres créés : *Ecce sunt caelum et terra. Clamant quod facta sint.* Preuve : *mutantur enim atque variantur.* Augustin use donc, comme saint Thomas, de la preuve *a posteriori* de la causalité.

Pareille simplification a-t-elle chance de rallier beaucoup d'historiens de la pensée augustinienne ? B. C.

1132. P. PRIME S. J. *Tenuissima forma cognitionis : Predication in St. Augustine's Theory of Knowledge.* — Journal theol. Studies 43 (1942) 45-59.

Se séparant de J. Hessen, de R. Jolivet, de E. Gilson et, à un autre point de vue, de J. Maréchal, le P. P. insiste sur le caractère non abstrait de la logique augustinienne : sa connaissance de Dieu est directe. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la *via remotionis* dont témoignent maints textes, notamment celui du *De libero arbitrio* (2, 15) qui sert de titre à cet article. B. C.

1133. P. M. BORDOY-TORRENTS. *Antecedentes del argumento henológico en las obras de San Agustín.* — Ciudad Dios 153 (1941) 257-270.

Recueille les textes augustiniens relatifs à l'argument des degrés de perfection dans la preuve de l'existence de Dieu. B. C.

1134. F. L. SMID. *De adumbratione SS. Trinitatis in Vetere Testamento secundum sanctum Augustinum* (Pontificia facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 14). — Mundelein (Ill.), Seminarium Sanctae Mariae ad Lacum, 1942 ; in 8, IV-88 p.

Brève dissertation bien conduite. Après un rappel du principe de la préfiguration du N. T. dans l'A. T., l'auteur étudie la pensée d'Augustin sur les apparitions divines en général. Il admet avec d'autres que la controverse anti-arienne a amené Augustin à modifier ses positions premières. Il faut renoncer aussi à suivre Thomassin à propos des apparitions angéliques.

Suit alors la description, d'après Augustin, des apparitions de Dieu à Adam, à Abraham, à Moïse.

La seconde partie précise la doctrine augustinienne sur le Fils, sa divinité et sa mission, sur le Saint-Esprit, enfin sur les opérations communes aux trois Personnes.

On regrette un peu qu'un souci excessif de brièveté ait poussé trop souvent M. S. a omettre de citer les mots mêmes d'Augustin. Un répertoire plus complet des textes eût été le bienvenu. B. C.

1135. G. Guinagh. *Saint Augustine and Evolution.* — Classical Weekly 40 (1946) 26-31.

Bon exposé des controverses sur l'évolutionnisme de saint Augustin, qui se clôt par un jugement désabusé : on peut soutenir avec probabilité qu'il a eu des idées évolutionnistes, et on peut avec autant de probabilité soutenir le contraire. En fait Augustin se place sur un tout autre plan que les évolutionnistes. Il s'agit pour lui d'un problème d'exégèse. Il lui faut concilier la création en six jours de *Gen.* 1 avec la création instantanée d'*Eccl.* 18, 1 et l'activité continue du Père, de *Jo.* 5, 17. C'est dans ce but qu'il utilise les *rationes seminales*. Quant à son opinion sur la génération spontanée, c'est une erreur commune de son temps, qui fait, dans la doctrine d'Augustin, l'effet d'une « ugly gargoyle on a chaste façade ». B. B.

1136. C. J. Perl. *Das Menschenbild des heiligen Augustinus. Versuch einer Zusammenstellung.* — Theologie u. Glaube 34 (1942) 263-268.

Esquisse des différents aspects de l'homme, d'après Augustin : avant la chute, l'homme pécheur, le racheté, l'homme rendu au bonheur. B. C.

1137. J. M. Dalmau S. I. *Notas críticas sobre la interpretación de la doctrina agustiniana de la gracia.* — Estudios eclesiásticos 17 (1943) 5-31.

Après quelques remarques sur l'augustinisme frelaté de Baïus et de Jansénius, le P. D. s'en prend au célèbre écrit de dom O. Rottmanner, *Der Augustinismus.* Il en discute d'abord, du point de vue théologique, certaines appréciations, puis passe à l'exposé de la pensée augustinienne sur la liberté et la volonté salvifique de Dieu. Ces pages n'offrent rien qu'on ne rencontre dans E. Portalié et surtout chez C. Boyer. B. C.

1138. Th. Camelot O. P. *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle.* — Sciences philos. et théolog. 1 (1941-42) 149-155.

Cette triple distinction, relevée par les théologiens appliqués à définir l'acte de foi, a été empruntée surtout à saint Augustin. L'auteur montre que, quelle que soit sa valeur intrinsèque, le sens qu'on lui donne n'est pas celui d'Augustin. L'évolution des doctrines a fait subir aux textes d'essentiels gauchissements.

B. C.

1139. A. Trapé. *Un caso de nestorianismo prenestoriano en Occidente, resuelto por San Agustín.* — Ciudad Dios 155 (1943) 45-67.

Ce cas est celui de Leporius. Il est ici analysé et jugé avec soin. B. C.

1140. A. Luis C. SS. R. *La realeza de María.* — Madrid, Editorial El perpetuo socorro, 1942 ; in 8, 144 p.

L'ouvrage, qui entend surtout exposer la théologie de la royauté de Marie, s'ouvre par une énumération à peine glosée des témoignages de la tradition. Ce qui regarde ce *Bulletin* va de la p. 34 à la p. 65. Les citations des auteurs grecs sont nombreuses. Pour les neuf premiers siècles, le P. L. emprunte beaucoup au P. H. Barré (*Rech. Sc. rel.* 29, 1939, 129-162, 305-334 ; voir *Bull.* IV, nº 212).

B. C.

1141. I. Prina. *La controversia donatista alla luce della dottrina del corpo mistico di Gesù Cristo nelle opere antidonatiste di S. Agostino.* — Biella, A. De Thomatis, 1942 ; in 8, 93 p.

Sérieuse dissertation doctorale. Le point de vue adopté pour étudier de l'intérieur la controverse donatiste est essentiel : ce fut en vertu de leur doctrine du corps mystique que les donatistes se séparèrent impitoyablement de la grande Église ; s'appuyant sur le même dogme, Augustin en déduisit sa condamnation du schisme. L'erreur des donatistes est patente. Le mérite de M. P. est d'avoir bien vu la faiblesse de la position d'Augustin, trop dépendant encore de saint Cyprien. La place qu'il assigne au pécheur dans l'Église est presque celle d'un intrus : *intus videntur, spiritaliter foris sunt, etiam corporaliter in fine separabuntur* etc. En somme, dit avec raison l'auteur, Augustin semble méconnaître « les liens internes de la foi et de l'espérance » et — sans doute par tactique — la valeur des dons et charismes du Saint-Esprit (p. 83).

Ce bon petit opuscule n'a voulu s'appuyer que sur les écrits d'Augustin. C'est une contribution à l'étude de sa pensée. B. C.

1142. F. Cayré. *La notion de sagesse chez saint Augustin.* — Année théologique 4 (1943) 433-456.

Le P. C. est l'un des théologiens les plus avertis de la pensée augustinienne. Après tant d'autres il entreprend de scruter sa notion de la sagesse. Les principaux textes sont d'abord analysés, puis la synthèse en est tentée: sagesse en Dieu, sagesse en l'homme. Une définition est enfin proposée : « La sagesse est une estime prépondérante et pratique de Dieu vu de l'âme, spécialement par la grâce ». La remarque la plus pénétrante de l'article revendique pour la sagesse ainsi comprise, le nom de vertu. Vertu intellectuelle, encore que l'amour et la piété s'y adjoignent. On distinguera soigneusement la sagesse-vertu du don de sagesse. B. C.

1143. M. Vélez. *El ideal monástico de San Agustín y el primitivo monacato agostiniano.* — Archivo agustiniano 43 (1935) 216-260, 541-576.

Le P. V. s'inspire beaucoup de l'ouvrage du P. F. M. Mellet sur *L'itinéraire et l'idéal monastique de saint Augustin* (voir *Bull.* II, nº 940). Il y ajoute une esquisse de l'évolution du monachisme depuis saint Antoine et surtout il défend, contre N. Merlín, l'opinion que l'idéal monastique de saint Augustin fut cénobitique et communautaire, non érémitique. H. B.

1144. H. Robbers. *Mensch en gemeenschap bij Augustinus en Thomas van Aquino.* — Handelingen van het achttiende nederlandsche philologencongres, Nijmegen, 14-15 April 1939 (Groningen, J. B. Wolters, 1939 ; in 8, 125 p.) 116-119.

Résumé d'une communication, publiée intégralement dans *Studiën* 132 (1939) 250-259 (voir *Bull.* IV, no 396). B. C.

1145. J.-D. Burger. *Augustin et la ruine de Rome.* — Revue de Théol. et Philos. 30 (1942) 177-194.

Au terme d'un exposé alerte des faits connus, M. B. conclut qu'à l'Église du IVe siècle manqua une doctrine politique qui, en rajeunissant les institutions vieillies de Rome, aurait travaillé au salut de la patrie. « Ce rôle d'inspiration d'une cité terrestre renouvelée, elle ne l'a pas joué » (p. 194). B. C.

1146. C. Schahl O. F. M. *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique* (Études de science religieuse, 6). — Paris, Éditions franciscaines, 1948 ; in 8, 160 p. Fr. 300.

Enquête historique, méthodiquement menée, sur la doctrine matrimoniale chez saint Augustin et les grands théologiens du moyen âge : Abélard, Hugues de Saint-Victor, Gratien, Pierre Lombard, Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot. En chacun de ces auteurs le P. S. étudie trois questions : quelles sont les fins, quels sont les biens du mariage ; de ces biens quel est le principal, constituant l'essence du mariage ; l'usage du mariage est-il licite en soi, ne doit-il pas être légitimé par un motif honnête qui excuse de toute faute ? Cet exposé est un peu schématique, mais il présente l'avantage d'une grande clarté.

En général, pour tous les théologiens, la procréation reste l'élément essentiel. Toutefois, saint Augustin avait déjà envisagé le mariage comme l'école de l'amour et du soutien mutuels. Hugues de Saint-Victor accorde même à cette « société fraternelle » une certaine primauté. Chez Pierre Lombard, et plus tard chez Albert le Grand, la procréation et le remède à la concupiscence sont mis sur la même ligne. La notion de *sacramentum* qui, chez saint Augustin, n'était guère qu'un symbole de l'union du Christ et de son Église, prend au moyen âge le sens de sacrement proprement dit, produisant *ex opere operato* la grâce propre du mariage ; pour Bonaventure, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, tel est l'élément essentiel du mariage. Le problème de la licéité de l'acte conjugal a été résolu diversement au cours des siècles : saint Augustin a inspiré une note de sévérité, de « pessimisme », qui a pénétré les solutions de Pierre Lombard, de Bonaventure et de Thomas d'Aquin ; cependant Abélard ouvrit la voie à une solution plus humaine, qu'adoptèrent Hugues de Saint-Victor, Gratien, Albert le Grand et Jean Duns Scot.

Le travail du P. S. n'est sans doute pas exempt de toute erreur de détail ; il n'est pas complet, car il ne connaît la littérature inédite que par l'étude du P. M. Abellán (cf. *Bull.* IV, no 772), laquelle, d'ailleurs, s'arrête à Guillaume d'Auxerre. Mais tel qu'il est, il constitue une bonne vue d'ensemble, révélant une assez grande variété dans les solutions, et l'originalité de certains théologiens qui, avec Albert le Grand surtout et Jean Duns Scot, se sont libérés de la doctrine augustinienne qui a pénétré si profondément la morale médiévale. O. L.

1147. L. Santifaller. *Das Altenburger Unzialfragment des Levitikuskommentars von Hesychius aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts.* — Zentralbl. Bibliothekswesen 60 (1943-44) 241-266.

Il s'agit du fragment *Altenburg Thuringische Staatsarchiv Miscell. Z 89*, dont il faut rapprocher, semble-t-il, le fragment *Clm 29162c*. C'est le témoin le plus

ancien du commentaire d'Hésychius, conservé seulement, on le sait, en latin. M. S. étudie les caractères paléographiques de ces feuillets, écrits en onciale, et conclut qu'ils sont d'origine gauloise et datent de la première moitié du VIIIe siècle. Puis il fait l'histoire de la tradition littéraire et manuscrite de l'œuvre.

M. C.

1148. L. Santifaller. *Zur äusseren Geschichte der Vatikanischen Handschrift des Liber diurnus.* — Anzeiger der Akad. der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse 1946, 171-212.

D'après M. S., le manuscrit du Vatican, qui se trouve dans les Archives avec la cote *XI, 19*, est originaire de l'Italie du Nord, probablement de Nonantola. Il est entré au monastère de Sainte-Croix à Rome au XVII[e] siècle. Ce ne serait pas un recueil fait à Rome, à l'usage de la chancellerie. En fait peu de ses formules ont été employées par cette chancellerie, et elle a usé d'autres formules qui ne se trouvent pas dans le *Liber diurnus*. Le recueil aurait été composé probablement aussi a Nonantola. L'origine du manuscrit est appuyée de bons arguments paléographiques, et il est probable qu'il n'est entré à Rome qu'au XVII[e] siècle. Mais la thèse de M. S. sur l'origine du recueil demande des réserves. L'origine romaine des formules n'est pas douteuse. Comment le compilateur a-t-il pu trouver à Nonantola toutes ces formules ? Et quel but poursuivait-il ? A quoi pouvait bien servir, par exemple, l'*ordo* pour le sacre papal ? Comment n'y a-t-il pas mêlé d'autres formules étrangères ? Je ne vois qu'une explication à ce mystère : le copiste de Nonantola reproduisait un exemplaire venu de Rome. L'emploi de formules différentes par la chancellerie ne prouve qu'une chose : c'est qu'elle a changé très tôt ses formules et s'est de moins en moins souciée du recueil. Il y a dans toutes les institutions de vieux règlements dont personne n'a cure ; mais cela ne les empêche pas d'exister. En appendice, M. S. donne une liste des manuscrits et des éditions.

B. B.

1149. M. Andrieu. *La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgiques du moyen âge.* — Revue Sciences relig. 21 (1947) 90-120.

Cette étude, très bien documentée, touche à la fois au droit canonique, à la théologie sacramentaire et à l'histoire de la liturgie. Jusqu'au IX[e] siècle, les papes sont choisis régulièrement parmi les diacres ou les prêtres de l'Église romaine. Avant d'avoir accédé à l'un de ces deux ordres, ils avaient passé par la cléricature et l'acolytat ou le sous-diaconat. Du diaconat ils passaient directement à l'épiscopat. Mgr A. décrit l'évolution du rituel de la consécration du IX[e] au XI[e] siècle, surtout sous l'influence du Pontifical romano-germanique. A partir du XI[e] siècle, la prêtrise devient une étape nécessaire entre le diaconat et l'épiscopat. D'autre part, dès la fin du IX[e] siècle, s'introduit l'usage de promouvoir au souverain pontificat des évêques déjà sacrés. Il faudra donc prévoir un rituel pour leur bénédiction.

B. B.

VI[e] s. **1150.** M. L. W. Laistner. *Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages.* — Harvard theolog. Review 40 (1947) 19-31.

L'influence de Théodore de Mopsueste s'est exercée en Occident au moyen âge directement par la traduction de deux commentaires, l'un sur les Psaumes, l'autre sur les épîtres, indirectement par les *Instituta regularia* de Junilius. Pour le commentaire sur les Psaumes, M. L. signale les fragments contenus dans *Paris Nat. lat. 17177*, f. 5-12, auquel il faut ajouter un feuillet de *Vatic. lat. 340*, dont

H. B. Swete ignorait l'existence lors de son édition (Cambridge, 1880). Quant à l'ouvrage de Junilius, les manuscrits sont deux fois plus nombreux que ne le croyait le dernier éditeur, H. Kihn. Liste des manuscrits p.24-26. B. B.

1151. J. de Ghellinck S. J. « *Pagina* » *et* « *Sacra Pagina* ». *Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné.* — Mélanges Auguste Pelzer, Études d'histoire littéraire et doctrinale de la scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire (Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, série III, 26. — Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1947 ; in 8, XIX-662 p.) 23-59.

Au sens premier, *pagina* désigne la feuille de papyrus, mais par métonymie le mot s'applique bientôt au contenu, au texte lui-même. Puis, chez les auteurs chrétiens, à partir surtout du VIe siècle, il désigne la *pagina* par excellence, la sainte Écriture, et il est accompagné des épithètes *sancta, sacra, divina*, parfois *coelestis.* C'est surtout au XIIe siècle que l'expression *sacra pagina* est fréquente, probablement sous l'influence de l'école d'Anselme de Laon. La *sacra pagina* est l'objet de l'étude théologique. Mais quand cet enseignement glisse de la Bible à d'autres ouvrages, l'expression passe en même temps à tout l'objet de cet enseignement. Cette étude, comme toutes celles du P. de G., est riche de documentation. Je ne ferai de réserve que sur un point. Le P. de G. nous dit que le sens de *pagina*-parole de Dieu est rare avant le VIe siècle. Je crois qu'il faudrait encore en rabattre. Certains des textes qu'il cite n'ont pas encore, à mon avis, ce sens technique. Quand saint Léon dit : *Pene omnes sacri eloquii paginae testantur* (*Serm. 3 in Epiph.*, PL 54, 242), *pagina* n'a pas encore le sens sacré. Ce n'est que son complément qui en indique le contenu. De même saint Benoît, *Reg.* 73 : *Quae enim pagina aut qui sermo divinae auctoritatis.* Pas plus que *sermo*, *pagina* n'a de sens nouveau. B. B.

1152. T. M. Parker. *Feudal Episcopacy.* — The Apostolic Ministry (voir *Bull.* V, no 1057) 351-386.

Étudie la transformation de l'épiscopat depuis la fin de l'empire jusqu'à la fin du moyen âge. Tout en notant les changements survenus et les abus indéniables, M. P. marque cependant la continuité. L'évêque du moyen âge, si « sécularisé » soit-il, a toujours conscience de remplir les mêmes fonctions sacramentelles et liturgiques que ses prédécesseurs. B. B.

1153. J. C. Plumpe. *Pomeriana.* — Vigiliae christianae 1 (1947) 227-239.

Le *De vita contemplativa* de Julien Pomère n'est pas adressé au clergé en général, mais aux évêques (*pontifices, sacerdotes*). L'expression *congregare fratres* ne vise pas les réunions liturgiques, mais la vie commune du clergé. L'expression *quinquepartiti sensus* (III, 6, 4) est à garder ; on la trouve chez saint Augustin. Dans II, 15 les mots *vincere victores* sont probablement à supprimer avec une partie des manuscrits. A propos de la première de ces notes, on peut ajouter que *sacerdos* pour désigner l'évêque est employé bien après saint Cyprien. C'est encore le sens normal à la fin du IVe siècle. Quant à *quinquepartiti*, il semble que la forme *quinquepertiti* soit phonétiquement plus normale. B. B.

1154. I. Schuster. *La « Dottrina dei dodici Apostoli » e la « Regula monasteriorum » di S. Benedetto.* — Scuola cattolica 70 (1942) 265-270.

La dépendance de la *Regula* vis-à-vis de la *Didachè*, par l'intermédiaire du *Synodicon* de Sardique a été reconnue depuis longtemps pour le chapitre IV. Mais le card. S. relève d'autres points de contact, non sans une certaine subtilité. Les rapprochements ne manquent pas d'intérêt, mais ils ne me paraissent pas prouver une dépendance directe de saint Benoît. B. B.

1155. E. J. Jonkers. *La législation de Justinien et la protection de l'enfant à naître.* — Vigiliae christianae 1 (1947) 240-243.

Dans la question de l'avortement, il semble que Justinien s'en tienne toujours au point de vue des juristes antérieurs, inspirés par la philosophie (cf. *Cod. Iust.* 5, 17, 112). Cependant dans la préface de la même novelle sa conception du mariage paraît aussi influencée par le christianisme. Justinien aurait donc subi l'influence des différentes conceptions de son temps. B. B.

1156. M. J. Suelzer. *The Clausulae in Cassiodorus.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature, 17). — Washington, Catholic University of America Press, 1944 ; in 8, xv-47 p.

Sr S. eu a la patience de cataloguer les clausules de Cassiodore : il y en a exactement 9837. Pour chacune des différentes œuvres il y a un tableau des différents types, avec un exemple pour chacun, sa définition métrique, son équivalence rythmique, le nombre de cas et la fréquence sur cent. Le résultat final, c'est que 93 % de ces clausules sont métriques ou du moins peuvent l'être, tandis que 7 % sont irréductibles à une scansion métrique. Faut-il conclure, comme le fait Sr S., que Cassiodore se laissait guider principalement par l'accent ? Ne faudrait-il pas dire plutôt qu'il se laissait guider par son oreille, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. La quantité d'une syllabe n'est pas toujours évidente et Cassiodore n'avait sans doute pas toujours sous la main un *Thesaurus poeticus*. En se laissant guider par l'oreille, Cassiodore faisait sans doute de l'à peu près. Mais la proportion de clausules métriques me semble un peu forte pour être le résultat d'un pur hasard. De plus on peut se demander si les règles de l'époque classique doivent être appliquées en toute rigueur à l'époque de Cassiodore. Une question plus délicate, c'est celle de la valeur des cadences pour l'établissement du texte. Ce ne peut être évidemment qu'un critère secondaire. Il est intéressant cependant de noter que sur 13 cas de transposition, T. Mommsen a donné 10 fois la préférence à la leçon qui présente une cadence régulière et sur 12 cas de variante orthographique, sa préférence va 9 fois à celle qui donne une cadence. On peut se demander s'il ne faut pas accepter aussi les 5 leçons métriques qu'il a rejetées. B. B.

1157. J. Voss. *De fundamentis actionis catholicae ab mentem sancti Gregorii Magni* (Pontificia facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 13). — Mundelein (Ill.), Seminarium Sanctae Mariae ad Lacum, 1943 ; in 8, III-116 p.

Le double fondement de l'action catholique est la doctrine du corps mystique et la participation des fidèles aux fonctions du Christ. L'action catholique se définit en effet : « Apostolatus laicorum auxiliaris ». Sur cette base M. V. étudie

les textes de saint Grégoire sur la triple fonction de prêtre, de prophète et de roi, successivement dans le Christ, dans la hiérarchie, dans chaque fidèle.

La fonction sacerdotale du fidèle consiste à s'offrir lui-même corps et âme, à prier pour autrui, à offrir la messe. La fonction prophétique n'est autre que celle d'annoncer la vérité chrétienne. La fonction royale est celle de « régir » en pratiquant la correction fraternelle.

L'auteur n'a pas de peine à recueillir sur tous ces sujets une ample moisson de textes grégoriens. B. C.

1158. A. Chavasse. *La bénédiction du chrême en Gaule avant l'adoption intégrale de la liturgie romaine.* — Revue Moyen Age latin 1 (1945) 109-128. VIIe s.

La liturgie franque ne s'est conservée nulle part à l'état pur. M. Ch. en recueille les éléments qui se trouvent mêlés soit à des éléments romains, soit à des éléments visigothiques. Il les retrouve dans le *Missale gothicum*, le *Missale gallicanum vetus* et le *Gélasien* ancien (formule de chrismation, préface), et d'autre part dans la seconde lettre du Pseudo-Germain, qui a subi l'influence d'Isidore de Séville. C'est sous l'influence romaine que la bénédiction du chrême a été placée au jeudi saint, tandis qu'en Gaule elle avait lieu pendant le carême (IVe dimanche) et en Espagne au dimanche des rameaux. Excellente étude à tout point de vue. B. B.

1159. P. J. Mullins. *The Spiritual Life According to Saint Isidore of Seville.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin, Language and Literature, 13). — Washington, Catholic University of America Press, 1940 ; in 8, XI-212 p. Dl. 2.

Saint Isidore de Séville a été beaucoup étudié, mais comme pour la plupart des auteurs du haut moyen âge, on a cru trop souvent pouvoir négliger sans dommage le détail de son œuvre et de sa doctrine. Il suffit de lire le premier chapitre de l'excellent volume de Sr M. pour voir combien il reste de problèmes à résoudre touchant les écrits et l'activité d'Isidore, notamment au point de vue canonique, liturgique et monastique. Sr M. expose objectivement l'état des questions, le plus souvent sans prendre parti. Mais le portrait biographique et littéraire qu'elle trace suffit largement au but qu'elle poursuit : faire connaître la spiritualité isidorienne. Entendons ce mot dans un sens très général, car il englobe aux yeux de Sr M. presque toute la théologie de saint Isidore : la doctrine du péché et de la pénitence, de la grâce et des vertus, du rôle du Saint-Esprit et de l'union au Christ, de l'eucharistie, des états de perfection et de la contemplation, sans compter les autres points envisagés en cours de route. Sr M. marque avec une prédilection visible la place de la grâce d'une part, celle du sacrement de la pénitence et de la *conversio* pénitentielle d'autre part. C'est là, en effet, que se manifeste le mieux l'esprit de saint Isidore : traditionnalisme conscient et tendance à arrondir les angles. Aussi est-il à la fois le disciple de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand. Sr M. a un chapitre intéressant sur les sources doctrinales d'Isidore (p. 42-78). Elle s'y inspire souvent du bon travail de M. A. C. Lawson, *The Sources of the De ecclesiasticis officiis of Saint Isidore of Seville* (inédit malheureusement, mais résumé dans *Revue bénéd.* 50, 1938, 26-36 ; cf. *Bull.* IV, no 564). Sr M. s'attache spécialement aux citations bibliques ainsi qu'à la manière dont Isidore utilise les Pères, Augustin, Grégoire le Grand, Cyprien, Tertullien, Jérôme. Parmi les sources de la *Regula*, elle met l'accent sur la *Regula secunda Augustini*, dont

l'influence est en effet fort sensible ; mais son opinion n'est pas très ferme en ce qui concerne la Règle de saint Benoît. Pour ce qui est de l'utilisation directe d'écrits grecs et hébraïques, Sr M. écrit avec raison que « le problème... mérite un supplément d'enquête » (p. 78). M. C.

VIIIe s. **1160.** C. SPICQ O. P. *Interprétation (Histoire de l')*. III. *Exégèse médiévale.* 2. *En Occident.* — Dictionn. de la Bible, Supplément, 4, 1947, 608-627.

Le P. S. suit les grandes divisions de son *Esquisse* (voir *Bull.* V, no 412) et caractérise chacune des périodes successives. Bien que le chapitre III soit intitulé *Les XIIIe et XIVe siècles*, il n'y est question, pratiquement, que du XIIIe. Quant au XVe, il n'existe pas. Comme la section consacrée à l'exégèse moderne ne commence qu'au XVIe siècle, il y a un hiatus dans l'histoire de l'exégèse. Ne pourrait-on, pour ces articles collectifs, établir une liaison plus étroite entre les divers collaborateurs ? B. B.

1161. M. T. A. CARROLL. *The Venerable Bede : His Spiritual Teachings.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, New Series, 9). — Washington, Catholic University of America Press, 1946 ; in 8, IX-270 p.

Envisager surtout l'enseignement spirituel de Bède c'est se mettre à un point de vue excellent : si intellectuellement Bède se montre sans beaucoup de relief, sa physionomie morale est, au contraire, attachante et caractéristique.

Sr C. a compris très largement sa tâche. Elle recherche d'abord quelle physionomie spirituelle de Bède lui-même nous révèlent ses écrits. Le résultat est moins riche qu'on ne l'espérait : Bède n'est pas humaniste, c'est un ecclésiastique qui s'est beaucoup appliqué à connaître et qui n'interprète pas sans bon sens l'éloignement à garder envers les matières profanes ; personnellement, son tempérament de loyauté absolue le rendait vite indigné et parfois violent ; son humilité est profonde, sans l'aveugler cependant sur ses mérites ; il fut très sensible à la faiblesse des humains.

Dans une seconde partie sont exposés les enseignements sur l'Église et les sacrements. Trop vaste était ici la matière pour qu'on pût songer à l'approfondir : sur ce terrain plus dogmatique que moral, Sr C. s'est informée avec soin et juge très judicieusement. Elle nous apprend davantage lorsqu'elle détaille enfin les doctrines de Bède sur l'universalité du péché, sur les moyens de sanctification, — pensée du ciel, imitation du Christ, culte de la Vierge Marie, exemples des saints, prière et contemplation, — enfin, sur les vertus, surtout l'humilité et les vertus sacerdotales. L'intérêt documentaire de ce bon ouvrage eût été plus grand si l'auteur avait transcrit plus souvent en latin les textes qu'elle cite. B. C.

IXe s. **1162.** D. KADNER. *Aus den neuentdeckten Traktaten des Mönches Gottschalk.* — Zeitschr. Kirchengesch. 61 (1942) 348-358.

En se basant directement sur le manuscrit *Berne 584*, — l'édition de dom C. Lambot (voir *Bull.* V, no 160) n'avait pas encore paru, — M. K. analyse brièvement la pensée de Godescalc sur la prédestination, sur la trinité, sur l'eucharistie et sur le traducianisme. M. C.

Xe s. **1163.** M. AVERY. *The Relation of the Casanatense Pontifical (MS. Casa-*

nat. 724 B I 13) to Tenth Century Changes in the Ordination Rites at Rome. — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, no 1036) VI, 258-271.

Ce manuscrit, écrit au Xe siècle à Saint-Vincent sur le Volturne en écriture bénéventaine, contient les rites d'ordination, à l'exception de la consécration épiscopale. Mlle A. nous en indique le contenu dans une série de tableaux synoptiques, où sont juxtaposés les différents témoins, *ordines*, sacramentaires et pontificaux. Dans l'ensemble, ce rituel se rapproche le plus du sacramentaire de Gellone. Mais il a des traits qui lui sont propres. Ainsi l'onction ne se fait, à l'ordination sacerdotale, que sur la paume de la main droite. Les rubriques sont sans doute influencées par la liturgie locale de Bénévent. Je regrette que Mlle A. n'ait pas édité le texte intégral. Cela n'aurait pas pris plus de place que les huit tableaux à déplier qu'elle nous donne et aurait présenté moins de difficulté au point de vue typographique. Ces tableaux synoptiques sont très instructifs ; mais on arriverait à peu près au même résultat en signalant les divergences et les concordances dans un apparat critique. B. B.

1164. A. Fliche. *Un précurseur de l'humanisme au Xe siècle, le moine Gerbert (pape Silvestre II).* — Quelques aspects de l'humanisme médiéval (Association Guillaume Budé, Section de Montpellier. — Paris, Les Belles Lettres, 1943 ; in 8, v-63 p.) 1-13.

Notice assez générale, mais qui met bien en relief les traits dominants de la personnalité de Gerbert : amour avoué de la culture antique ; synthèse réfléchie du savoir humain et de la vie chrétienne ; conception unitaire de la chrétienté, basée d'une part sur une hiérarchie ecclésiastique fortement charpentée, d'autre part sur la restauration de l'empire romain. Ni Gerbert, ni son disciple Otton III n'eurent le temps de mettre à exécution leur programme convergent de réforme, qui préludait en quelque sorte à la fameuse réforme grégorienne et qui eût couronné admirablement l'œuvre de Cluny. M. C.

1165. O. J. Blum O. F. M. *St. Peter Damian : His Teaching on the Spiritual Life.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, New Series, 10). — Washington, Catholic University of America Press, 1947 ; in 8, viii-224 p. XIe s.

C'est la première fois que Pierre Damien, — *Damianus* plutôt, semble-t-il, que *Damiani*, — fait l'objet d'une étude d'ensemble, et où la doctrine occupe la place qui lui revient. Le P. B. étudie avec soin, dans son premier chapitre, la biographie du moine réformateur ; puis, au chapitre II, les écrits. Il consacre quelques pages excellentes à l'examen de l'authenticité des sermons, — dont 19 sont à rejeter, y compris l'important sermon 69 *in dedicatione ecclesiae,* — à la bibliothèque de Fonte Avellana, à la tradition manuscrite des œuvres, ainsi qu'à la description détaillée de *Vat. lat. 3797*. Les autres chapitres (III-VI) exposent la doctrine spirituelle : fondements de l'ascèse, vie de pénitence, idéal de vertu, perfection chrétienne dans le monde. Chemin faisant, le P. B. analyse aussi la doctrine sur la grâce, sur l'action du Saint-Esprit, sur le corps mystique. La pensée de Pierre Damien n'est ni originale, ni synthétique, mais il était utile de montrer qu'à la base de son zèle réformateur, — qui est loin de représenter tout son idéal, — se trouvent d'une part des vues ecclésiologiques très prononcées et d'un mysticisme tout paulinien, que le P. B. met bien en relief ; d'autre part une conception ascétique que Pierre Damien prétend appuyer principalement sur la Règle de saint Benoît. Toutefois, comme le montre le P. B., ces vues et

cette conception étant mises au service d'une renaissance spirituelle, il était naturel que Pierre Damien en retint avant tout les éléments d'austérité. Chose curieuse, en puisant dans ce lointain passé selon son tempérament propre, le réformateur prépare avec une perspicacité étonnante les nouveautés du XIIe et du XIIIe siècle. M. C.

XIIe s. **1166.** A. Forest. *La tradition humaniste et la pensée médiévale.* — Quelques aspects de l'humanisme médiéval (voir *Bull.* V, n° 1164) 33-44.

On peut suivre, à travers le moyen âge, comme un courant de nostalgie de l'antique. Ce n'est pas un courant historiciste, non plus qu'un retour à l'idéal païen, mais un effort d'assimilation et de transposition. On en trouve des indices un peu partout, et ses bases comme ses premiers éléments sont fournis par les Pères, notamment par saint Augustin. D'Alcuin à saint Bernard, nombreux sont les auteurs qui, bon gré mal gré, utilisent le savoir antique. Mais M. F. a raison de ne retenir comme représentants proprement dits de la tradition humaniste que ceux qui sciemment opèrent la synthèse. Tels un Bernard de Chartres, un Pierre Abélard, un saint Thomas d'Aquin. M. C.

1167. A. B. Terebessy O. Cist. *Translatio latina sancti Maximi Confessoris (De caritate ad Elpidium l. 1-4), saeculo XII. in Hungaria confecta* (Magyar-Görög Tanulmányok, 25). — Budapest, Egyetemi Nyomda, 1944 ; in 8, 87 p. et 2 pl. Dl. 2.

Dans *Reun 35*, f. 2^r^-51^r^, et *Admont 767*, f. 1^r^-54^v^, avant la traduction latine partielle du *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène, éditée en 1940 par le P. R. L. Szigeti (cf. *Bull.* IV, n° 856), se trouve conservée la traduction latine, due, selon celui-ci, à Cerbanus, moine hongrois du XIIe siècle, des 4 livres *De caritate ad Elpidium* de saint Maxime le confesseur. C'est cette œuvre qu'édite ici le P. T. d'après les deux mss indiqués, en en confrontant le texte avec l'original grec (PG 90, 960-1073). La traduction n'est pas tout à fait exacte : Cerbanus tantôt omet des mots, tantôt en ajoute ; il lui arrive aussi de se méprendre sur le sens du mot grec ou de le traduire trop librement. Toutes ces divergences sont soigneusement notées par le savant éditeur dans la seconde partie de son travail. O. L.

1168. A. Pelzer. *CR de A. B. Terebessy, Translatio latina sancti Maximi Confessoris* (voir *Bull.* V, n° 1167). — Revue Hist. ecclés. 43 (1948) 384-385.

Concernant le traducteur Cerbanus, présenté comme moine hongrois, Mgr P. se demande s'il ne faudrait pas plutôt l'identifier avec le *Venetiarum clericus, Cerbanus nomine et cognomine*, comme il s'appelle lui-même dans sa *Translatio martyris Isidori.* O. L.

1169. A. Landgraf. *Untersuchungen zur Gelehrtengeschichte des 12. Jarhunderts.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, n° 1036) II, 259-281.

Pour favoriser l'identification d'ouvrages anonymes du moyen âge Mgr L. a déjà relevé jusqu'ici, dans les écrits des XIIe et XIIIe siècles, nombre de citations d'auteurs dont on n'a pas encore retrouvé les œuvres : tels Jean de

Tours (cf. *Bull.* II, no 491), le chancelier Odon (*ibid.*), Gérard de Douai (cf. *Bull.* III, no 476), maître Ignotus (cf. *Bull.* IV, no 987). Ici il relève les citations de Paganus de Corbeil, de Robert de Camera, de Robert de Bosco et de Robert de Monte. Du premier d'entre eux, il a trouvé 27 citations (dans *Paris Maz. 1708, Clm 22288, Paris Nat. lat. 14423, 14883, Vat. lat. 10754, Bruges Ville 247*). Des trois autres, il n'a pu jusqu'ici relever que l'une ou l'autre mention.

Ajoutons deux mentions de Robert de Camera dans Pierre le Chantre, *Paris Nat. lat. 9593*, f. 164rb, 177vb, et une de Paganus de Corbeil dans les *Quaestiones* d'Étienne Langton, *Paris Nat. lat. 14556*, f. 220rb. O. L.

1170. E. De Clerck O. S. B. *Droits du démon et nécessité de la rédemption. Les écoles d'Abélard et de Pierre Lombard.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 32-64.

Abélard rappelle à ses contemporains les sages critiques de saint Anselme concernant les prétendus droits du démon. Peut-être les excès de certains de ses disciples ont-ils été cause qu'il se soit vu aux prises avec Guillaume de Saint-Thierry et saint Bernard, qui cependant, pour le fond de la question, tiennent avec lui la position de saint Anselme. Celle-ci gagna de plus en plus de terrain lorsque Pierre Lombard, non sans quelques hésitations, l'eût adoptée dans les termes de Hugues de Saint-Victor (voir *Bull.* V, no 287). Les disciples du Lombard croient encore devoir s'expliquer quelque peu longuement.

Concernant la nécessité du mode actuel de rédemption, c'est à l'enseignement de saint Augustin, répandu par la *Glossa ordinaria* (*nullus modus convenientior*), que se sont rattachés l'école d'Abélard et les disciples de Pierre Lombard ; ces derniers en ont discuté longuement le pour et le contre.

Plusieurs textes inédits ont été utilisés pour cette étude. E. D. C.

1171. R.-M. Martin O. P. *Œuvres de Robert de Melun.* T. III. *Sententie.* Vol. I. *Texte inédit* (Spicilegium sacrum lovaniense, 21). — Louvain, « Spicilegium sacrum lovaniense », 1947 ; in 8, XXI-347 p.

Le P. M. aura consacré une bonne partie de son labeur scientifique à l'édition des œuvres de Robert de Melun que, plus et mieux que nul autre, il aura révélé aux historiens de la pensée médiévale. Après l'édition des *Questiones de divina pagina* en 1932 (cf. *Bull.* II, no 30) et celle des *Questiones de epistolis Pauli* en 1938 (cf. *Bull.* III, no 758), voici une première portion du grand ouvrage de Robert, les *Sententie* (entre 1152 et 1160), dont la publication exigera sans doute quatre ou cinq volumes.

Le P. M. a jugé prudent de ne pas résoudre dès maintenant diverses questions que comporte nécessairement toute introduction à une édition critique : pareilles questions ne peuvent être traitées qu'après lecture et même publication de tout le texte.

Le présent volume comprend trois parties. D'abord, l'édition de la longue préface (p. 1-56) où Robert de Melun critique diverses méthodes de l'enseignement théologique de son temps et indique le but de son ouvrage : élaborer un système théologique dans lequel la raison, éclairée par la foi, s'attache à scruter le donné révélé et les enseignements de la tradition. Ensuite, l'édition d'une table très détaillée de toute la Somme (p. 59-156); cette table, en effet, existe dans les manuscrits ; elle n'est, il est vrai, complète en aucun d'entre eux ; mais le P. M. en a rassemblé les parties éparses. Travail très utile qui permettra au lecteur d'avoir une vue exacte de toute l'œuvre et, à l'occasion, d'y repérer les

questions qui l'intéressent. La dernière section du volume édite les deux premières parties du livre I : questions d'introduction sur les livres saints, les divers sens de l'Écriture ; exposé détaillé, en son sens historique et moral, de l'œuvre des six jours ; étude de la volonté divine, présentée comme la cause efficiente première, mais doublée de puissance et de sagesse ; ce qui autorise la trilogie connue : *potentia, sapientia, bonitas*, symbole de la Trinité ; et ainsi commence le traité de la Trinité, où Robert de Melun va, dans la partie suivante, rencontrer les théories du temps.

Le texte édité en ce volume n'est conservé que dans deux manuscrits : *Londres Brit. Mus. Roy. 8 G. IX* et *Bruges Ville 191* : le premier, sans conteste le meilleur, a été pris comme texte de base ; mais le second présente plusieurs leçons qu'on ne peut négliger.

On n'a pas à redire ici les qualités des éditions critiques du P. M. Se conformant aux règles du *Spicilegium sacrum lovaniense*, le patient et sagace éditeur témoigne d'une rare acribie et d'un soin presque scrupuleux du détail. Chaque page est enrichie de trois ou quatre étages de notes où se superposent les sigles des manuscrits utilisés, les variantes, les citations explicites et implicites, sans compter les remarques doctrinales provoquées par la teneur du texte. Sont spécialement précieux pour l'histoire doctrinale, les nombreux renvois aux auteurs du temps : Hugues de Saint-Victor, la *Summa sententiarum* et autres collections de Sentences de l'époque, Guillaume de Conches, Guillaume de Saint-Thierry, Pierre Abélard et ses disciples. A la fin du volume figurent toutes les tables utiles, y compris la table, si malaisée à constituer, où sont identifiées les *auctoritates* (en l'occurrence, près de 150) réparties au cours de l'ouvrage. Autant de titres à la reconnaissance des éditeurs de textes théologiques du XII[e] siècle. O. L.

1172. J. E. Turville-Petre. *Studies on the « Ormulum » MS.* — Journal of English and Germanic Philology 46 (1947) 1-27.

Le manuscrit *Londres Brit. Mus. Cotton. Junius 1* a déjà fait l'objet de plusieurs examens minutieux, par exemple, en ces dernières années, de la part de H. C. Matthes (*Die Einheitlichkeit des Orrmulum*, 1933 ; voir *Bull.* IV, n° 1133). A son tour, M. T.-P. a pu l'étudier à loisir et il consigne ici ses constatations. Il faut distinguer au moins deux mains principales. M. T.-P. analyse leur technique et attribue à la première d'entre elles la correction de la graphie *eo* en *e*. Ces graphies ont une grande importance et permettent d'une part de déterminer les couches successives d'écriture, d'autre part de déceler l'intervention des reviseurs. M. T.-P. reconnaît au moins trois couches d'écriture (qui ne sont pas nécessairement de mains différentes) : avant l'abandon de *eo*, après l'abandon de principe, après l'abandon effectif. Quant à la revision du texte, l'auteur lui-même en aurait fait plusieurs, puis il aurait confié à un autre une revision plus systématique, et pour finir, à un âge déjà avancé, il aurait entrepris une nouvelle mise au point personnelle. M. C.

XIII[e] s. **1173.** A. Mansion. *Over de verhouding van de « Vetus Translatio » van Aristoteles' « Physica » tot de « Translatio Vaticana »*. — Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer (voir *Bull.* V, n° 1041) I, 472-484.

Les éditeurs de l'*Aristoteles latinus* (cf. *Bull.* IV, n° 1140) ont distingué trois versions latines de la Physique d'Aristote : la *Translatio vaticana* (*Vat. Reg. lat. 1855*), qui s'arrête au ch. 2 du livre II, la *Translatio vetus* et la *Translatio nova*. Après avoir ajouté quelques précisions, M. M. s'attache, avec son acribie habi-

tuelle, aux rapports qui lient les deux premières versions. A priori, rien n'empêche qu'elles soient indépendantes : les nombreux points de contact s'expliquent par le fait que ce sont deux traductions littérales d'un même texte. Cependant, après un minutieux examen, M. M. estime que la *Vaticana* est la plus ancienne, ainsi que l'ont dit les éditeurs de l'*Aristoteles latinus*.

M. M. saisit cette occasion pour redresser (p. 479, n. 1) une erreur qu'on lui attribue gratuitement : les éditeurs précités (p. 52, n. 1) affirment que, d'après lui, la version d'*Avranches 232* serait foncièrement différente de la *Translatio vetus* : il n'a jamais tenu cette opinion. O. L.

1174. A. Mansion. *La Translatio Vaticana de la Physique d'Aristote. Étude critique.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, nº 1036) IV, 27-47.

On sait que M. M. prépare pour l'*Aristoteles latinus* l'édition critique des trois versions de la Physique d'Aristote, édition qui nécessite un examen minutieux de la tradition manuscrite. L'étude présente, menée avec un soin extrême, souligne un double intérêt de la plus ancienne des versions, la *Translatio vaticana* (XIIe siècle). Le premier se rapporte au texte grec lui-même : M. M. montre, par de nombreux exemples, comment l'étude de la traduction latine, jointe à celle du *Marcianus gr. 220* qu'il a lui-même découvert, peut aider à mieux fixer la valeur de *Paris Nat. gr. 1853*, le seul représentant de l'une des deux familles de mss dont s'est servi Bekker pour l'édition des trois premiers livres de la Physique. Le second intérêt de la *Translatio vaticana* se rapporte aux procédés du traducteur latin : mettant de côté les cas où l'infidélité au texte original provient de causes accidentelles (erreurs de traduction, mauvaises lectures du texte grec, etc.), M. M. constate que tantôt le traducteur suit le texte grec presque mot à mot, et tantôt semble vouloir se libérer d'une littéralité absolue ; ce qui rend la *Translatio vaticana* beaucoup moins uniforme que la *Nova translatio* de Guillaume de Moerbeke, entre 1260 et 1270. O. L.

1175. P. Humbert. *L'humanisme scientifique du XIIIe au XVIe siècle.* — Quelques aspects de l'humanisme médiéval (voir *Bull.* V, nº 1164) 17-30.

M. H. consacre quelques pages à l'œuvre proprement scientifique de Jourdain de Nemore, de Nicolas Oresme, de Jean Buridan, de Léonard de Vinci et de Copernic. M. C.

1176. M.-D. Chenu O. P. *Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne.* — Laval théologique et philosophique 1 (1945) fasc. 1, 119-123.

Reproduit avec quelques menus changements un article paru en 1940 sous le même titre (cf. *Bull.* IV, nº 1162). O. L.

1177. M.-D. Chenu O. P. *Ratio superior et inferior. A Note on the Interaction of Theology and Philosophy.* — Downside Review 64 (1946) 260-265.

Simple traduction de l'article paru en 1940 (cf. *Bull.* IV, nº 1162). O. L.

1178. C. Piana O. F. M. *Assumptio Beatae Virginis Mariae apud scriptores saeculi XIII* (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas theologica, Theses ad lauream, 13). — Romae, Officium libri catholici, 1942 ; in 8, XXXII-147 p.

Ce bon volume résume la pensée des théologiens du XIIIe siècle sur toutes les questions relatives à l'Assomption.

Touchant la réalité de la mort de Marie, aucun doute ne s'élevait. On se demande seulement pourquoi elle dut mourir. Presque unanimement on répond : à cause du péché originel. Saint Bonaventure réfute ceux qui voudraient qu'en mourant Marie ait coopéré à la rédemption: ce serait supposer que la mort rédemptrice du Christ ne suffisait pas (p. 6). La nécessité de l'incorruption du corps est affirmée comme résultant de la sainteté initiale de Marie et de sa virginité. Sur le fait de l'assomption, pas de divergence, dit l'auteur, qui note la foi de ce siècle dans les apocryphes. Plus bas cependant il signalera l'attention prêtée encore alors au Pseudo-Jérôme. On le comprend, il est vrai, de plus en plus, comme neutre dans la question, *nec pro nec contra.* Quant à l'autorité du Pseudo-Augustin, elle est absolue (p. 40-41).

Sur quoi s'appuie encore la croyance ? Très indirectement sur l'Écriture. La tradition latine est assez maigre. Quant à la grecque, on constate ce fait étonnant et non encore expliqué : massivement elle est invoquée par Jacques de Voragine, et par lui seul. Explicitement ou implicitement les écrivains citent l'oraison *Veneranda* du sacramentaire grégorien. Le P. P. discute (p. 81-85) les explications qu'on a données récemment de sa disparition du formulaire romain. Je crois que cette prière, prévue seulement pour la procession, était pour cela destinée à disparaître. Le missel du Latran (XIIe s.) l'introduisit cependant à la messe même comme première oraison. Mais lors de la réforme d'Innocent III, on revint à l'oraison *Famulorum.* C'est ainsi que *Veneranda,* absente du missel romano-franciscain, cessa d'être en usage dans la liturgie romaine.

Le P. P. se demande quel degré de certitude on attribuait au XIIIe siècle à la croyance : *pie creditur, pia fides,* disait-on ; mais il faut entendre (p. 73-74) ces mots d'une adhésion ferme. Le terme reste cependant, me semble-t-il, ambigu.

La seule imperfection de cette consciencieuse enquête est de se présenter selon un ordre systématique. L'auteur ne nous renseigne pas sur les dépendances littéraires et doctrinales des différents auteurs qu'il cite. Le faire eût sans doute augmenté notablement le volume et sans un profit correspondant, car cette époque semble avoir été, somme toute, en possession pacifique, de ce chapitre de la théologie mariale. B. C.

1179. S. Roisin. *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liége au XIIIe siècle* (Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, série III, 27). — Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1947 ; in 8, 301 p. Fr. 180.

Le but de cette belle dissertation est strictement déterminé : pénétrer l'intimité de la vie spirituelle des abbayes cisterciennes du XIIIe siècle ainsi que des béguinages qui subirent leur influence, relevant de l'ample diocèse de Liége d'alors. Pour atteindre cet objectif, Sr R. ne s'est pas adressée aux écrits didactiques, mais aux *Vitae* de l'époque ; ce qui permet de connaître la vie spirituelle d'âmes cachées dans la solitude des cloîtres. Elle soumet d'abord à un sérieux examen critique les dix-huit *Vitae* concernant Godefroid le sacristain, Charles abbé, Arnould convers, Abond, Gobert d'Aspremont, Francon d'Archennes,

Godefroid-Pachôme, Pierre convers, Wéry prieur, Simon convers, Alice de Schaerbeek, Lutgarde, Ide de Nivelles, Ide de Léau, Béatrice, Catherine de Parc-les-Dames, Ide de Louvain, Élisabeth, sans compter la *Chronica* et les *Gesta* de Villers. Toutes ces *Vitae*, sauf celle de Lutgarde, sont dues à des cisterciens, contemporains sinon confidents de ces âmes d'élite, parmi lesquels les moines de Villers et surtout Gosuin de Bossut occupent une place d'honneur.

Ces « légendes », très différentes des *Vitae* mérovingiennes et carolingiennes, ne s'attardent pas à la noblesse d'origine de leurs héros, ni à l'histoire de leur vocation, ni à leur activité extérieure, mais à leur vie spirituelle, faite de pauvreté, d'austérité, d'humilité et d'obéissance, de fidélité à la règle, autant d'éléments d'une ascèse qui n'avait qu'un but, conduire ces âmes à la vie mystique par la dévotion au Christ-homme, enfant, souffrant, à l'eucharistie, à la Vierge, pour se consommer, chez l'élite, dans la contemplation de la sainte Trinité. Ces âmes vivent surtout de la dévotion affective de saint Bernard ; mais, chez les moniales principalement, se trahit une nuance spéculative qui annonce les Eckhart, les Tauler et les Ruysbroeck.

Comme ces *Vitae* avaient pour but d'édifier les lecteurs religieux et même séculiers, les hagiographes n'ont pas manqué de rapporter, selon le goût de l'époque, des phénomènes extraordinaires, propres à exciter les âmes à imiter ces modèles de sainteté. De là, les récits rapportant des apparitions du Christ souffrant, de l'enfant Jésus, des visites de la Vierge, des anges et des saints, des faveurs eucharistiques, les dons de claire vue, de prophétie, des merveilles entourant la mort, des apparitions de défunts, d'âmes du purgatoire et d'élus. On le voit, il ne s'agit guère en tout ceci de miracles d'ordre physique, ni de phénomènes extravagants, mais de faveurs spirituelles, récompense d'une vie profondément intérieure.

Un dernier chapitre sur la méthode et les procédés littéraires de ces *Vitae* clôt ce volume, fruit d'une étude fouillée des sources, éloquent exemple de ce que peut réaliser une intelligente exploitation de menus faits constituant la trame de ce légendier cistercien-béguinal, contribution précieuse à l'histoire de la spiritualité médiévale. O. L.

1180. S. Roisin. *Réflexion sur la culture intellectuelle en nos abbayes cisterciennes médiévales.* — Miscellanea historica in honorem Leonis van der Essen, t. I (Bruxelles, Éditions universitaires, 1947, in 8, LXXIV-556 p.) 245-256.

D'où vient la formation spirituelle et littéraire des hagiographes cisterciens du XIIIe siècle ? La culture spirituelle vient en bonne partie de l'ordre de Cîteaux ; mais la formation intellectuelle et littéraire leur vient plutôt de l'extérieur : pour plusieurs, de leur passé littéraire antérieur à leur entrée en religion ; et en général, du renouveau intellectuel et mystique qui marque les XIIe et XIIIe siècles. O. L.

1181. H.-M. Féret O. P. *Vie intellectuelle et vie scolaire dans l'Ordre des Prêcheurs.* — Archives d'Histoire dominicaine 1 (1946) 5-37.

Pages pleines d'intérêt où le P. F. établit, documents à l'appui, que dès le début de l'ordre, non seulement l'étude personnelle mais la scolarité étaient un élément essentiel de la vie conventuelle. Dès les premiers temps (dans les couvents de Toulouse, Bologne, Paris), il existait une école de théologie, avec ses locaux, sa bibliothèque, son lecteur ; les auditeurs étaient tous les membres de la com-

munauté, y compris le prieur. L'existence de ces *studia* conventuels se maintint au cours des XIIIe et XIVe siècles et plus tard encore, parallèlement aux *studia* interconventuels, provinciaux et universitaires. O. L.

1182. R. Holtzmann. *Dominium mundi und Imperium merum*. Ein Beitrag zur Geschichte des Staufischen Reichsgedankens. — Zeitschr. Kirchengesch. 61 (1942) 191-200.

A propos d'une anecdote légendaire insérée dans la recension milanaise (vers 1220) du *De rebus laudensibus* d'Otto Morena. Il s'agit d'une question de Frédéric Barberousse aux juristes de Bologne : *utrum iure esset dominus mundi*. A quoi Bulgarus répond négativement *quantum ad proprietatem*. M. H. rapproche ce texte d'un récit analogue, — qui doit avoir servi de source, — d'Odofredus ainsi que d'une sentence d'Ulpien, fort prisée des juristes du moyen âge, et où il est question de *merum imperium*. A son avis, le texte milanais n'exprime pas la doctrine des Hohenstaufen, mais bien celle que leur prêtaient les étrangers.
M. C.

1183. V. Doucet O. F. M. *La date des condamnations parisiennes dites de 1241. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université?* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, nº 1151) 183-193.

La tradition manuscrite, établit le P. D., transmet deux dates concernant la condamnation, par Guillaume d'Auvergne, de 10 propositions du *frater Stephanus* : le 13 janvier 1241 et le 5 juin 1244. Les éditeurs du *Chartularium Universitatis Parisiensis* n'ont retenu que la première. Une étude attentive de la tradition manuscrite amène le P. D. à confirmer la thèse du P. A. Callebaut, en maintenant les deux dates : une première intervention censure et prohibe les dix propositions ; une seconde, plus sévère, les réprouve et en excommunie les auteurs. Seule cette dualité rend compte de la teneur des manuscrits qui rapportent ces censures. Elle est d'ailleurs confirmée, estime le P. D., par des textes d'Odon Rigaud et d'Alexandre de Halès, dont les uns supposent une certaine prohibition mais ignorent la réprobation formelle, tandis que les autres, écrits un peu après, supposent manifestement la réprobation. Dans le livre I de son Commentaire des Sentences, Odon Rigaud se contente d'écrire, à propos d'une des propositions prohibées : *hec opinio recessit ab aula* ; tandis que dans le livre II, à propos d'une autre proposition, il note : *reprobatum... a magistris cum episcopo Parisiensi*. Le livre II suppose donc la condamnation de 1244 et lui est postérieur, tandis que le livre I ne connaît que celle de 1241 et est donc à placer entre 1241 et 1244.

Les raisons apportées par le P. D. sont sérieuses et mériteraient un examen approfondi. Bornons-nous à noter en passant que l'interprétation donnée des deux formules d'Odon Rigaud ne s'impose pas et nous paraît un peu forcée : si telle opinion « a cessé d'être enseignée », c'est parce qu'elle a été condamnée ; c'est cela et tout cela que la formule veut dire. Dans ce cas, les dates respectives assignées aux deux premiers livres du Commentaire d'Odon sont-elles garanties ?
O. L.

1184. M.-D. Chenu O. P. *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle*. — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* nº 1151) 159-181.

Avec le point d'histoire littéraire étudié par le P. V. Doucet (voir *Bull.* V, nº 1183) voici une pénétrante étude d'histoire doctrinale concernant la même condamna-

tion de 1241. Sous quelles influences se sont élaborées ces dix propositions apparemment si disparates ? Avec sa parfaite connaissance du milieu, le P. Ch. a pu discerner à l'origine une même préoccupation travaillant les esprits dès le XIIe siècle : intégrer la théologie grecque en Occident. De là la tendance de ceux qui, avec Joachim de Flore, veulent entrer dans la théologie trinitaire par la perspective des trois personnes et non à partir de l'unité de substance, comme le voulait Pierre Lombard après saint Augustin ; de là la faveur dont jouirent les gloses de Maxime sur le Pseudo-Denys, les thèses de Scot Érigène introduisant Grégoire de Nysse ; de là la vigueur du courant issu de Gilbert de la Porrée, des néoplatoniciens, d'Avicenne, prônant une théologie de la participation. Bref, Denys et Boèce contre Augustin. Le concile du Latran (1215) avait déjà assuré le succès du Lombard contre Joachim de Flore et les porrétains. La condamnation de 1241-1244 obéit à la même préoccupation : canoniser la tradition augustinienne aux dépens de la théologie orientale. O. L.

1185. Alexandri de Hales *Summa theologica* seu sic ab origine dicta « *Summa Fratris Alexandri* », studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. T. IV. — Ad Claras Aquas (Quaracchi), Collegium S. Bonaventurae, 1948 ; 2 vol. in f., ccccxvi et 1170 p.

Voici que s'achève la magnifique édition, commencée en 1924, de la *Summa fratris Alexandri*. On publie en ce tome IV la *IIIa pars* de l'ouvrage : les traités *De incarnatione*, *De legibus et praeceptis*, et le traité *De gratia et virtutibus*, laissé inachevé, comme on sait, à la mort d'Alexandre. On n'a plus à relever les mérites des éditions sorties du scriptorium de Quaracchi : les savants éditeurs ont, d'ailleurs, eu à cœur de tenir compte ici de quelques desiderata exprimés par les critiques au sujet des tomes précédents. Les *Prolegomena* (p. XIII-LVIII) donnent la description des 66 manuscrits contenant cette *IIIa pars*, en tout ou en partie, établissent les familles et expliquent les règles suivies dans l'édition.

Mais nous avons hâte d'en arriver à l'autre partie des *Prolegomena* (p. LIX-CCCCXVI) qui intéresse la *Summa* tout entière, c'est-à-dire celle qui était rédigée en 1245. Le plus bel éloge qu'on puisse faire de cette monumentale enquête est d'en dégager les principaux résultats, d'autant plus que la plupart de ceux-ci constituent des acquisitions nouvelles et définitives.

Puisqu'il s'agissait, en somme, dans ces *Prolegomena* de se prononcer sur l'authenticité de la Somme halésienne, il fallait d'abord être fixé sur les dates de l'enseignement d'Alexandre et sur les œuvres certainement authentiques, étudiées dans leurs rapports avec la *Summa*. Alexandre est entré chez les frères mineurs, non en 1231, mais en 1236 ; il est resté maître régent, non jusqu'en 1238, mais jusqu'à sa mort (1245) ; de là, l'existence certaine de deux chaires franciscaines en ces années. Les œuvres authentiques sont d'abord le commentaire des Sentences découvert en 1945 par le P. V. Doucet et le P. F.-M. Henquinet (cf. *Bull.* V, nos 1187-1189). Ensuite de nombreuses questions dispersées en de multiples manuscrits et souvent en double rédaction ; les éditeurs en citent 120 avant l'entrée d'Alexandre chez les Mineurs et 103 après ; à ces questions le P. Doucet pense pouvoir ajouter celles attribuées au maître A de *Douai 434*. Or on établit aisément que ces deux sources ont été abondamment utilisées dans la *Summa*.

Mais à ces sources il faut en ajouter d'autres ; et avant tout les écrits de Jean de la Rochelle : *Summa de anima*, *de vitiis*, *de articulis fidei*, *de praeceptis et consiliis*, et 49 questions, parmi lesquelles celles qui constituent le *Tractatus de legibus et praeceptis*, étudié spécialement par le P. Henquinet (cf. *Bull.* IV,

nº 1300), mais qui n'est peut-être pas de Jean de la Rochelle. Tout le monde sait que la *Summa* a exploité le chancelier Philippe, mais a-t-elle utilisé ou même simplement connu les œuvres d'Odon Rigaud et d'Albert le Grand ? Le P. Doucet pense que le Commentaire des Sentences d'Odon, commencé après 1241, est achevé, après 1244, en 1245 (cf. *Bull.* V, nº 1183). Quant à la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand, contrairement à ce que nous avons écrit (cf. *Bull.* III, nº 77), elle n'est pas antérieure au Commentaire des Sentences du même, mais plutôt contemporaine : elle représente, en effet, l'œuvre d'Albert maître, tandis que la rédaction définitive du Commentaire est de ces mêmes années, entre 1244 et 1248. Dès lors, ni Odon Rigaud ni Albert le Grand n'ont pu être des sources pour la *Summa* en son état de 1245. Il faut en dire autant de Guillaume de Méliton, de Richard Rufus de Cornouailles et d'autres.

Ces faits étant établis, les *Prolegomena* déterminent pour chacune des questions de la *Summa* les sources utilisées, et aussi les questions apparentées chez les auteurs contemporains. Travail de longue haleine, mais souverainement utile pour l'histoire doctrinale : quiconque désire étudier un point de doctrine aux années 1230-1250 n'a qu'à s'adresser à cet inventaire, il y trouvera toute la documentation mise à pied d'œuvre.

On connaît maintenant les sources utilisées. Comment ont-elles été agencées ? Si l'on étudie les prologues, les doxologies, les renvois, les doublets, on s'aperçoit que la *Summa* témoigne d'une unité réelle, mais imparfaite. Un examen minutieux des formules oblige les éditeurs à admettre deux groupes dans l'ouvrage : le premier constitue la *pars Iª* et la *pars IIIª* (t. I et IV) ; le second constitue la *pars IIª* (t. II et III). Ces deux groupes nettement différenciés dénotent deux compilateurs : la récurrence typique des expressions *inquirere* dans le premier groupe et *considerare* dans le second amène les éditeurs à désigner par *Inquirens* et *Considerans* les deux compilateurs. *Inquirens* ne peut être Alexandre, puisque celui-ci y est cité comme *alius* et est d'ailleurs souvent contredit ; le doute n'est pas possible : *Inquirens* est Jean de la Rochelle. *Considerans* n'est pas davantage Alexandre, et pour le même motif. Qui est-il ? Le P. Doucet ne se prononce pas dans les *Prolegomena* ; on connaît l'hypothèse, timide d'ailleurs, du P. Henquinet (cf. *Bull.* V, nº 1192).

Mais alors peut-on parler d'authenticité halésienne ? Si l'on se base sur la tradition manuscrite, sur les anciens catalogues et surtout sur la Bulle d'Alexandre IV (1255), Alexandre est l'auteur. Mais si l'on a recours à la critique interne, comme l'a fait le P. Doucet avec une admirable loyauté, et au témoignage formel de Roger Bacon (*quam ipse non fecit, sed alii*) on doit nier l'authenticité. Le P. Doucet conclut : « Ipse Alexander quodammodo Summam fecit (critica externa), sed collaborantibus aliis (critica interna) ; item ex propriis maxime scriptis, sed etiam ex alienis. Quare et authentica et halesiana quodammodo Summa dici potest, non autem simpliciter » (p. CCCLXIX). La formule importe peu ; mais à choisir entre un document officiel, la Bulle, et le témoignage de Roger Bacon appuyé singulièrement par la critique interne, l'historien n'hésitera pas, je pense : il reconnaîtra que la matière est, en grande partie, d'Alexandre, mais que la forme, à savoir la mise en œuvre des matériaux, c'est-à-dire concrètement la *Summa* elle-même, n'est pas l'œuvre du maître franciscain.

Le P. Doucet a signé seul les *Prolegomena*, d'abord parce qu'il les a rédigés, et avec la clarté, la méthode et l'acribie qu'on lui connaît ; ensuite parce que, par loyauté, il a voulu assumer la responsabilité de certaines assertions qui seront peut-être discutées. Mais par le nombre imposant des références qu'il y fait, il se plaît à reconnaître la part importante prise par le P. Henquinet dans l'élaboration de son immense enquête qui dépasse les moyens d'un seul travailleur. Au

président de la Commission alexandrine et à son brillant collaborateur iront les félicitations et les remerciements de tous les médiévistes : jeunes et vieux y trouveront des trésors d'érudition. Puisse l'édition annoncée des Questions d'Alexandre et de son Commentaire des Sentences couronner bientôt le chef-d'œuvre de l'érudition franciscaine de ces dernières années. O. L.

1186. V. Doucet O. F. M. *The History of the Problem of the Authenticity of the Summa.* — Franciscan Studies 7 (1947) 26-41, 274-312.

De manière très vivante, le P. D. retrace, dans ses moindres détails, l'historique du problème de l'authenticité de la *Summa fratris Alexandri*, depuis 1882, où l'édition des œuvres de saint Bonaventure posa le problème des additions faites à la Somme halésienne, jusqu'aux années 1943-45, années où furent rédigés les *Prolegomena* du t. IV de l'édition de Quaracchi (cf. *Bull.* V, nº 1185), en passant par l'attaque massive menée en 1931 par le P. M. Gorce et dont le P. D. montre l'inanité. Ces pages sont la traduction des *Prolegomena* susmentionnés, p. LIX-LXXXI, avec suppression de quelques références. O. L.

1187. V. Doucet O. F. M. *A New Source of the « Summa Fratris Alexandri ». The Commentary on the Sentences of Alexander of Hales.* — Franciscan Studies 6 (1946) 403-417.

1188. V. Doucet O. F. M. *Une nouvelle source de la « Summa fratris Alexandri ».* — Revue Université Ottawa 17 (1947) sect. spéc. 51*-66*.

1189. F.-M. Henquinet O. F. M. *Le Commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences enfin retrouvé.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, nº 1036) II, 359-382.

En un bel exemple de collaboration fraternelle, les PP. D. et H., conjuguant de longs efforts, sont parvenus, dès 1945, à retrouver le commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences, dont l'existence était formellement attestée au XIIIe siècle par Roger Bacon et l'auteur de la chronique de Lanercost. Les deux études des savants de Quaracchi s'accordent dans la marche générale et se complètent harmonieusement pour quelques détails. Les 4 livres du Commentaire se lisent dans *Assise 189* ; le livre IV se trouve aussi dans *Paris Nat. lat. 16406* et (incomplètement) dans *Todi 121*. Quant à *Assise 103*, les savants franciscains n'ont pu l'étudier suffisamment, et *Londres Lambeth Palace 347* leur était inaccessible. Voici comment s'est découvert le commentaire. Dans le commentaire de Richard Rufus, une note marginale apposée à un texte porte : *Alexandri*. Dans le *Tractatus de fide* de *Münster 257*, on lit de même : *Haec est solutio Alexandri* et *Vel aliter secundum Alexandrum*. Enfin, dans la *Summa iuris* de Henri de Mersebourg, terminée avant 1245, on lit : *respondeo cum magistro Alexandro*. Or tous ces textes se retrouvent dans *Assise 189*. Aucun doute n'est donc possible. Le P. D. note que l'entrée d'Alexandre de Halès chez les Mineurs ne peut être antérieure à 1235, puisqu'à cette date il était encore archidiacre de Coventry ; le P. H., de son côté, estime que le commentaire est antérieur à l'entrée d'Alexandre en religion. O. L.

1190. O. Lottin O. S. B. *Le Commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 93-96.

Disposant d'une photographie de *Londres Lambeth 347* qui, selon les PP.

Doucet et Henquinet, devait contenir le commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences (cf. *Bull.* V, nos 1187-1189), j'ai pu confirmer leur dire et signaler quelques divergences avec *Assise 189* : les livres I et II sont identiques dans les deux mss ; le livre IV manque dans le ms. de Londres ; quant au livre III il est assez différent. On peut conclure de ces divergences que le texte d'*Assise 189* est antérieur à celui de *Lambeth 347* ; mais l'auteur de ce livre III est-il le même pour les deux textes ? Seuls les éditeurs pourront le déterminer avec certitude. Peut-on dater approximativement les deux textes ? Le Commentaire de Londres est postérieur à la Somme du chancelier Philippe. Mais celui d'Assise l'est aussi, de même qu'il utilise une question de *Douai 434* qui doit se placer vers 1234. Le commentaire d'Assise est-il antérieur à l'entrée d'Alexandre chez les Mineurs ? Nous n'avons pu le déterminer. O. L.

1191. L. Di Fonzo O. F. M. Conv. *Il P. M°. Alessandro d'Hales, O. Min. († 1245) e il ritrovato suo « Commento » alle Sentenze del Lombardo.* — Miscellanea francescana 47 (1947) 412-435.

Sans vouloir apporter du nouveau, le P. Di F. expose clairement les derniers travaux concernant la Somme théologique d'Alexandre de Halès, et spécialement le Commentaire des Sentences, son authenticité et sa date approximative (cf. *Bull.* V, nos 1186-1190). En rédigeant ces pages, le P. Di F. ne pouvait pas encore connaître les *Prolegomena* du P. Doucet (cf. *Bull.* V, n° 1185).

O. L.

1192. F.-M. Henquinet O. F. M. *Fr. Considerans, l'un des auteurs jumeaux de la Summa Fratris Alexandri primitive.* — Rech. Théol. anc. méd. 15 (1948) 76-96.

Le P. H. rapporte ici le fruit de ses propres recherches qui l'ont amené à voir dans la Somme halésienne l'œuvre de deux compilateurs. La *IIa pars* de la Somme (t. II et III de l'édition de Quaracchi) se distingue nettement de la *Ia pars* et de la *IIIa* par sa facture littéraire : formules de renvoi, style des prologues, doublets. La *IIa pars* se caractérise par les mots issus du verbe *considerare* ; les deux autres affectionnent les mots formés du terme *inquirere*. Le compilateur désigné — on voit pourquoi — *Inquirens* n'est autre que Jean de la Rochelle. Quant à *Considerans*, le compilateur de la *IIa pars*, il n'est ni Odon Rigaud, ni même Alexandre de Halès, ainsi que le P. H. l'établit solidement, nous paraît-il. Serait-il Robert de la Bassée ? Quelques indices plaident en sa faveur.

O. L.

1193. R.-C. Dhont O. F. M. *Le problème de la préparation à la grâce. Débuts de l'école franciscaine* (Études de science religieuse, 5). — Paris, Éditions franciscaines, 1946 ; in 8, 1946 ; in 8, xiv-332 p.

L'objectif du P. D. est de définir l'attitude d'Alexandre de Halès et de ses successeurs jusqu'à Jean Duns Scot sur le problème de la préparation humaine à l'infusion de la grâce. Mais il importait au préalable de fixer la pensée des prédécesseurs. L'enquête chez les Pères est rapide, sauf en ce qui touche saint Augustin. L'étude du XIIe siècle et du début du XIIIe est plus attentive. Le P. D. a dépouillé soigneusement les nombreuses études de Mgr A. Landgraf sur ce sujet et il en systématise les conclusions. La préparation humaine à la grâce est normalement requise ; elle est d'ailleurs toujours couronnée de succès, selon l'adage : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* ; il y a donc une certaine connexion entre l'effort et le succès. Quelle est la valeur intrinsèque de cet effort ? Certains

soulignent l'absolue nécessité de la grâce surnaturelle surélevant nos facultés par un *habitus* ; selon d'autres, le secours divin n'est pas loin de se confondre avec l'action ordinaire de Dieu dans ses créatures, orientée vers l'infusion de la grâce ; d'autres enfin distinguent une préparation prochaine qui exige la grâce et une préparation lointaine pour laquelle l'action humaine suffit. Et ainsi se posait la question du mérite que revêt cette préparation. Les théologiens furent unanimes à nier que celle-ci fût un mérite strict ; mais plusieurs parlèrent d'un mérite au sens large, disposition passive à la grâce, une certaine *habilitas*, ou même un mérite *de congruo*. Tel était l'état de la théologie quand apparurent les premiers franciscains.

Chez Alexandre de Halès la théorie n'est pas encore très cohérente. Cependant, le maître franciscain affirme nettement que, si la grâce que reçoit le pécheur est surnaturelle, la préparation lointaine ne postule que les dons naturels. Eudes Rigaud distingue deux préparations : l'une s'accomplit sous la motion d'une grâce prévenante et dès lors a valeur méritoire, l'autre nous assure une certaine disposition, un certain mérite *de congruo*. Saint Bonaventure reconnaît à l'homme, même déchu, le pouvoir d'arriver, à l'égard de la grâce, à un véritable mérite *de congruo* : s'il insiste sur la nécessité de la grâce qui excite l'homme à chercher le salut, cette grâce cependant ne sort pas nécessairement de l'ordre naturel, lequel d'ailleurs est entièrement tendu vers la grâce. Si, parmi les disciples de saint Bonaventure, Guillaume de la Mare reste plus attaché à saint Augustin, Matthieu d'Aquasparta et Richard de Mediavilla distinguent nettement les actes qui bénéficient d'un secours surnaturel et qui méritent la grâce, et les actes naturellement bons qui mettent l'âme sur le chemin du salut. En ce qui concerne saint Thomas d'Aquin, les conclusions du P. D., pour l'ensemble, rejoignent celles du P. H. Bouillard (cf. *Bull.* V, nº 94) : dans son Commentaire des Sentences, saint Thomas se tient tout proche de la tradition franciscaine ; ce n'est que plus tard qu'il proposa la nécessité absolue d'une motion intérieure à la volonté. Quant à Jean Duns Scot, c'est son volontarisme qui l'amena à se séparer de saint Thomas, en soulignant l'autonomie de la volonté dans son mouvement vers Dieu et en attribuant à la disposition à la grâce qui en résulte la valeur de mérite *de congruo*.

Cette rapide esquisse dit assez l'importance et l'intérêt du travail du P. D. L'auteur en reconnaît d'ailleurs les lacunes. En ce qui concerne les précurseurs d'Alexandre de Halès, pourquoi mettre en scène des théologiens postérieurs comme Humbert de Prully, Romain de Rome, Pierre de Tarentaise ? L'exposé relatif à Alexandre de Halès devra être remanié en fonction des découvertes faites par les éditeurs de Quaracchi : on devrait exposer la doctrine du Commentaire des Sentences et, en ce qui touche la Somme, ne pas amalgamer les textes répartis dans les 4 parties, mais les diviser en 3 sections selon qu'elles sont l'œuvre des deux compilateurs des 3 premières parties (Jean de la Rochelle, et « Considerans ») et du compilateur de la 4e. En ce qui concerne Odon Rigaud, il faudrait un exposé plus détaillé de son Commentaire, et surtout de ses questions disputées, si proches de saint Thomas. Cependant, en attendant une étude plus exhaustive, le livre du P. D. comble en partie la lacune du beau livre du P. Bouillard (cf. *Bull.* V, nº 94) et contribuera à mieux intégrer le jeune Thomas d'Aquin dans la tradition franciscaine. O. L.

1194. O. Vighetti. *Origine, informazione e connessione delle virtù cardinali secondo S. Bonaventura.* — Miscellanea francescana 47 (1947) 103-131.

Exposé sobre et clair de la doctrine de saint Bonaventure concernant l'origine naturelle des vertus morales acquises, l'origine surnaturelle des vertus morales infuses par la voie de la grâce sanctifiante ; la causalité formelle qu'exer-

cent sur les vertus la grâce sanctifiante et la charité ; et enfin la connexion des vertus infuses et acquises. Cette étude a paru également comme extrait de dissertation de l'Université grégorienne (Roma, Editrice « Miscellanea francescana », 1947 ; in 8, 32 p.) O. L.

1195. F. Van Steenberghen. *Le « De quindecim problematibus » d'Albert le Grand.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, n° 1151) 415-439.

L'édition de l'opuscule d'Albert le Grand *De quindecim problematibus*, faite par P. Mandonnet d'après *Clm 453* et *8001*, devrait être corrigée par deux autres mss découverts depuis. Mais tel n'est pas ici le dessein de M. V. St., qui présente en quelques pages une étude doctrinale et littéraire du document. Il expose d'abord soigneusement la doctrine de ces 15 points, proposant parfois une correction de texte exigée par le contexte, ne manquant pas de souligner la faiblesse et l'inconsistance de la réfutation d'Albert. Les 13 premiers points sont les mêmes que les propositions condamnées en 1270. Quant aux deux derniers, auxquels il s'attache davantage, M. V. St. prouve clairement qu'ils ne réflètent pas l'enseignement de saint Thomas, comme on l'a prétendu, mais qu'ils visent les maîtres ès arts, tout autant que les 13 premiers. Cet opuscule doit être daté, non de 1270, mais plutôt des années 1273-1276. O. L.

1196. P. Kibre. *Alchemical Writings Ascribed to Albertus Magnus.* — Speculum 17 (1942) 399-418.

Tandis que J. R. Partington s'était borné à glaner dans les œuvres d'Albert le Grand ses idées sur l'alchimie (voir *Bull.* IV, n° 1421), Mlle K. veut examiner toute la littérature alchimique conservée sous son nom. Elle commence ici par dresser la liste d'une trentaine de traités attribués à Albert, avec indication des manuscrits, de leur âge, des incipits et explicits. Elle semble avoir surtout dépouillé les bibliothèques d'Angleterre, d'Allemagne, d'Italie et de Paris. La majorité de ces traités n'apparaît qu'à partir du milieu du XVe siècle. Parmi ceux qui sont antérieurs à la fin du XIVe, et dont les liens avec Albert le Grand ont peut-être plus de chance d'être réels, citons : *Alkimia minor*, *Semita recta*, *De occultis naturae*, *Compositum de compositis*, *Practica alchimiae*. H. B.

1197. R.-M. Martin O. P. *Notes critiques au sujet de l'Opuscule IX de saint Thomas d'Aquin, ses manuscrits, ses éditions.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, n° 1151) 303-323.

Il s'agit de l'*Explanatio dubiorum* où saint Thomas examine les 108 propositions extraites du commentaire de Pierre de Tarentaise sur le livre I et les trois premières distinctions du livre II des Sentences du Lombard. L'opuscule est certainement authentique, établit le P. M., et a été écrit entre 1265 et 1267. Il nous est conservé en 3 mss : *Paris Nat. lat. 14546*, *Bordeaux 131* et *Innsbruck Univ. 197*. Mais le P. M. montre, par nombre d'exemples, combien ces textes sont défectueux ; ils n'ont pu servir de base aux premières éditions de l'opuscule (1570, 1593), qui, malgré leurs incorrections, sont plus intelligibles. Il faudrait pouvoir découvrir l'un ou l'autre de ces textes de base. O. L.

1198. E. K. Rand. *Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas* (The Aquinas Lecture, 1945). — Milwaukee, Marquette University Press, 1946 ; in 12, 115 p. Dl. 1.50

Dans cette leçon, publiée peu après sa mort, R. esquisse à larges traits l'influence de Cicéron sur saint Thomas. Cette influence est considérable et s'étend à des problèmes très divers. Thomas connaît, outre le *De inventione*, — et l'*Ad Herennium*, — le *De officiis* et les *Tusculanes*. Non seulement ses idées sur les arts libéraux et la rhétorique, mais aussi ses spéculations sur les vertus et les vices, sur les passions, sur la loi, voire sur la science du Christ s'en inspirent. En appendice, R. donne quelques indications sur l'utilisation de Sénèque et de Boèce.

M. C.

1199. I.-M. Vosté O. P. *Exegesis Novi Testamenti et Sancti Thomae Summa theologica.* — Angelicum 24 (1947) 3-19.

Il s'agit de *Summa theol.* IIIª, q. 27-59, que le P. V. appelle « vita theologica Iesu ». Cette vie se distingue par trois qualités éminentes : l'érudition patristique, la profondeur théologique et l'exactitude de l'exégèse. Ces trois points sont illustrés par des exemples, spécialement le troisième, qui se développe en de splendides accolades. L'article se termine par une invitation adressée aux exégètes qui manquent de sens théologique. Le P. V. emploie la première personne du pluriel : « Nos exegetae, agnoscamus etiam culpam vel lacunam nostram... » Mais ce doit être pure politesse, si ce n'est excès d'humilité. A épingler ce jugement sur saint Augustin : « Si peripateticus fuisset Augustinus potius quam platonicus, christiana Ecclesia habuisset inde a quinto saeculo Doctorem Communem, Thomam ante Thomam » (p. 4). Saint Thomas lui-même eût été réduit au chômage.

B. B.

1200. A. Sandoz. *Sur la division de l'être en acte et puissance d'après saint Thomas.* — Revue de Philosophie 40 (1940) 53-76.

M. S. cherche à arbitrer le conflit qui met aux prises le P. P. Descoqs S. J., M. V.-A. Berto et M. C. Fabro (voir *Bull.* IV, n°s 1555-1558 et 1560).

F. V.

1201. M. Bouyges S. J. *Une question de vocabulaire : « ens ab alio ».* — Revue de Philosophie 40 (1940) 94-96.

Ens ab alio, tout autant que *ens ut participium* et *ens ut nomen*, sont des notions thomistes dont le P. B. souhaite de voir le sens précisé par une étude historique approfondie.

F. V.

1202. L.-B. Gillon O. P. *Théologie de la grâce.* — Revue thomiste 46 (1946) 603-612.

1203. H. Bouillard S. J., L.-B. Gillon O. P. *Discussion.* — Revue thomiste 47 (1947) 177-189.

Le P. G. s'en prend, à son tour, à l'étude historique du P. H. Bouillard sur *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (cf. *Bull.* V, n°s 94, 469-471). Il attaque la thèse selon laquelle la grâce sanctifiante est envisagée par saint Thomas moins comme forme créée que comme motion de Dieu dans l'âme, estimant que cette opinion se conçoit dans une théologie moliniste, où le concours divin s'identifie à l'effet créé qui en procède, mais est opposée à la pensée de saint Thomas. Il combat de même la thèse du P. B. niant, chez saint Thomas, ce qu'on appelle aujourd'hui grâce actuelle ou motion élevante, comme si c'était l'*habitus*, et non la motion comme telle, qui élevait l'homme au-dessus de sa nature et surnaturalisait ses actes. Saint Thomas, en effet, estime le P. G., à côté de la motion

universelle vers le bien en général, prône une motion spéciale qui n'est autre que la grâce opérante.

Bientôt après cette intervention, le P. B. réagit vigoureusement contre les assertions et les insinuations du P. G. Celui-ci, tout en faisant loyalement quelques menues concessions, maintint l'essentiel de ses positions. Le P. B. eut le bon esprit de ne pas insister. Très vite, ce genre d'exercices devient déplaisant, sinon mesquin, laisse le lecteur indifférent et ne convertit personne. O. L.

1204. E. Neveut. *Simples réflexions sur une thèse.* — Divus Thomas (Piac.) 50 (1947) 307-308.

A propos de l'ouvrage du P. H. Bouillard (cf. *Bull.* V, nº 94), M. N. regrette que celui-ci n'ait pas mieux défini le semi-pélagianisme ignoré de saint Thomas d'Aquin dans ses premiers écrits : c'était la gratuité de la grâce habituelle, et non la nécessité de la grâce actuelle qui était en jeu. O. L.

1205. J. Leclercq O. S. B. *Un sermon inédit de saint Thomas sur la royauté du Christ.* — Revue thomiste 46 (1946) 152-166.

1206. J. Leclercq O. S. B. *Un sermon inédit de saint Thomas sur la royauté du Christ. Note additionnelle.* — Revue thomiste 46 (1946) 572.

Ce sermon, — déjà signalé et partiellement publié d'après un autre manuscrit par le P. T. Kaeppeli (voir *Bull.* V, nº 641), — est édité ici en entier d'après *Soissons 125*, du XIIIe siècle. Malheureusement, il s'est glissé dans le texte, — à l'insu de l'éditeur, — une vingtaine d'erreurs typographiques. Dom L. en publie la liste dans une *Note additionnelle.* La date du sermon serait 1270 ou 1271. M. C.

1207. A. Hoffmann O. P. « *Christus et Ecclesia est una persona mystica* ». — Angelicum 19 (1942) 213-219.

Sauf en un endroit (*In Ps.* 30), saint Thomas ne parle jamais catégoriquement du Christ et de l'Église comme d'une « personne ». L'examen soigné des textes a montré au P. H. que cette identification « mystique » résulte de la théologie du mérite du Christ et doit donc se comprendre dans l'ordre de la rédemption objective. F. V.

1208. W. M. Davish S. J. *Saint Thomas on Perfect Contrition and Venial Sin.*— Theological Studies 8 (1947) 126-135.

1209. P. de Letter S. J. *Saint Thomas on Perfect Contrition and Venial Sin.* — Theological Studies 8 (1947) 492-494.

« Saint Thomas identifie-t-il le degré minimum de charité qui est essentiel à la contrition parfaite avec cette ferveur de charité qui exclut tout attachement conscient au péché véniel ? La réponse est négative » (p. 130). C'est ainsi que le P. D. résume son interprétation de quelques textes empruntés à la *Summa theologica* et au *De caritate.*

Ayant été mis en cause par le P. D. comme adversaire de cette interprétation, P. de L. répond qu'il y a malentendu et qu'il souscrit pleinement à l'exégèse du P. D. M. C.

1210. A. van Kol S. J. *Christus' plaats in S. Thomas' moraalsysteem.* Een onderzoek van de *Prima Secundae* (Bijdragen-Bibliotheek, 1). —

Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1947 ; in 8, 143 p. Fr. 110, rel. 130.

A l'occasion d'une étude du P. M.-D. Chenu sur *Le plan de la Somme théologique de saint Thomas* (cf. *Bull.* IV, n° 1505) et en face de la tendance actuelle d'intégrer davantage le Christ dans la théologie morale, le P. v. K. s'informe attentivement de la pensée de saint Thomas. Puisque celui-ci n'aborde l'étude du Christ qu'au début de la *III^a Pars*, alors que toute la morale a été constituée (*II^a Pars*), il est bien clair que saint Thomas n'a pas construit sa morale sur le plan christologique à la manière d'une *Nachfolge Christi*. Cependant le P. v. K. relève dans la *I^a II^ae* nombre de passages où il est question du Christ, mettant surtout en vedette le traité initial *De beatitudine*, où la *visio beata* n'est autre que la béatitude du Christ ; la question *De beatitudinibus*, où est révélée par le Christ lui-même l'ébauche de la béatitude éternelle ; la question des vertus morales infuses, qui sont une participation des vertus surnaturelles du Christ ; le traité sur la loi nouvelle, qui, comme loi intérieure, est une participation de la vie de la grâce du Christ et qui, comme loi extérieure, a été promulguée par le Christ.

Nous devons avouer que ces aperçus ne nous ont guère convaincu. Que saint Thomas ait voulu édifier une morale surnaturelle, c'est l'évidence même ; mais il est arbitraire de faire de l'idée du Christ le fil conducteur des traités et des questions signalés à l'instant. Le traité *De beatitudine* souligne certes l'aspect surnaturel de la béatitude ; mais l'évocation du Christ (q. 5, a. 7, ad 2) n'est évidemment pas l'inspiratrice du traité ; le rapprochement de ce traité général avec la question précise *De beatitudinibus* (q. 69) est passablement factice ; cette dernière question était envisagée alors sur un plan tout différent de celui du traité initial ; d'ailleurs, de ce que le Christ ait proclamé les béatitudes et soit ainsi comme la cause efficiente de leur promulgation, il ne s'ensuit aucunement que l'idée du Christ en inspire le contenu à la manière d'une cause formelle. Quant aux vertus infuses, saint Thomas avait une belle occasion de faire du Christ le motif formel de ces vertus (q. 63, a. 4) en les opposant aux vertus acquises ; or il n'en fait rien. Le traité de la loi nouvelle ne pouvait pas ne pas citer le Christ ; mais du fait qu'il en est l'auteur, il ne s'ensuit pas que ce soit l'idée du Christ qui informe ce traité. Bref, laissons à d'autres théologiens du XIIIe siècle le mérite d'avoir devancé les théologiens modernes qui veulent centrer la morale autour de la personne du Christ. Les pages consacrées au sujet par le P. Chenu nous semblent reproduire plus fidèlement la pensée du Docteur angélique. O. L.

1211. P. LUMBRERAS O. P. *El Decálogo según Santo Tomás*. — Revista española Teologfa 4 (1944) 391-428.

Met en bonne lumière l'importance que saint Thomas d'Aquin attribue au Décalogue comme expression de la loi naturelle sous l'ancienne Loi, et comme préparation à la loi surnaturelle du nouveau Testament, spécialement en ce qui regarde les devoirs envers la communauté. O. L.

1212. J. MARITAIN. *La personne et le bien commun* (Questions disputées). — Paris, Desclée De Brouwer, 19;7 ; in 12, 95 p.

En cet élégant opuscule, M. M. reproduit simplement l'étude parue sous le même titre en 1946 dans *Revue thomiste* et dont nous avons relevé les grandes lignes, *Bull.* V, n° 995. O. L.

1213. M. Grabmann. *Jakob von Douai, ein Aristoteleskommentator zur Zeit des hl. Thomas von Aquin und des Siger von Brabant.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, nº 1151) 389-413.

Mgr G. inventorie les commentaires sur Aristote connus jusqu'ici de Jacques de Douai : *De longitudine et brevitate vitae* (conservé dans *Paris Nat. lat. 14714, Bruges Ville 513, Stuttgart Landesbibl. H. B. X. Philos. 15, Erfurt Stadtbibl. Ampl. F. 356*), *De somno et vigilia* (*Bruges 513, Erfurt* déjà cité), *Super Analytica* (*Paris Nat. lat. 14721, Erlangen Univ. 214, Klosterneuburg 274*) ; mais il s'arrête davantage au *De anima*, conservé dans *Paris Nat. lat. 14698*, dont il édite plusieurs questions sur l'intelligence, sa nature, son incorruptibilité, sa séparabilité de la matière, son immatériabilité. O. L.

1214. A. Mansion. *Le texte du « De intellectu » de Philopon corrigé à l'aide de la collation de Monseigneur Pelzer.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, nº 1151) 325-346.

On sait que M. De Corte a édité la version latine, faite par Guillaume de Moerbeke, du *De speculativo intellectu* de Jean Philopon, extrait du *De anima* d'Aristote (cf. *Bull.* II, nº 800). Le texte avait été établi d'après *Vat. lat. 2438* et *Rome Casan. 957*. En collationnant le texte édité avec le ms. de la Bibliothèque vaticane, Mgr A. Pelzer nota nombre d'erreurs et proposa plusieurs corrections, confiant le tout à M. M. en vue d'une publication éventuelle. Voilà qui est fait. M. M., en effet, a repris le travail, l'a enrichi de nombreuses corrections, comme on peut le voir aisément dans l'apparat critique où sont désignés les auteurs des leçons proposées. Il lui a suffi, souvent, de changer la ponctuation pour rendre son sens au texte. Fruit de la collaboration de deux spécialistes en vue, ce travail nous rapprochera de la traduction de Guillaume de Moerbeke beaucoup plus que le texte de l'édition. O. L.

1215. E. Longpré O. F. M. *L'œuvre scolastique du cardinal Jean de Murro, O. F. M. († 1312).* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, nº 1151) 467-492.

Le P. L. a découvert dans les premiers folios de *Paris Nat. lat 15865* plusieurs questions disputées de Jean de Murro, qui fut bachelier sententiaire en 1283, et il en édite une, relative à la liberté humaine, thème fort discuté à cette époque. Mais l'intérêt principal de son étude est l'attribution qu'il fait à ce même auteur du commentaire anonyme des Sentences conservé dans *Paris Nat. lat. 16407*, f. 29ʳ-235ᵛ. Son argumentation est très ingénieuse et séduit à première vue. Nous pensons toutefois que ce commentaire (abstraction faite des additions postérieures) ne peut guère dépasser les environs de 1270, et dès lors ne peut être l'œuvre d'un bachelier sententiaire de 1283. Nous espérons le prouver bientôt. O. L.

1216. R. Aubert. *Le problème de la foi dans l'œuvre de Pierre Olivi.* — Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer (voir *Bull.* V, nº 1041) I, 626-637.

M. A. a étudié naguère l'enseignement des théologiens du XIIIᵉ siècle finissant à propos de l'acte de foi (voir *Bull.* V, nº 221). Ici, il décrit succinctement sous ses divers aspects la pensée d'Olivi concernant la foi, et il signale les qualités de ce penseur : originalité parfois presque moderne, préoccupations critiques, souci de se mettre au point de vue du sujet et de pratiquer l'observation psycho-

logique. Olivi n'insiste pas moins sur les éléments humains de toute foi, même catholique, que sur le rôle de la grâce divine, sur la soumission à Dieu et le caractère rationnel de celle-ci. Ces recherches intéressantes de M. A. peuvent éclairer fortement nos traités *De fide* les plus modernes. H. P.

1217. M. BATLLORI S. I. *El Seudo-Lull y Arnáu de Vilanova.* — Boletín de la Sociedad arqueológica luliana 28 (1942) 441-458.

Le P. B. dresse une liste de 118 traités pseudo-lulliens, d'après des manuscrits italiens, où ils se trouvent mêlés à des œuvres, authentiques ou apocryphes, de son contemporain Arnaud de Villeneuve. Il s'est limité aux traités alchimiques et cabalistiques, laissant de côté les écrits de même inspiration plus spécifiquement philosophiques et théologiques. L'étude de ces traités, nés de la légende d'un Lulle alchimiste, peut éclairer l'histoire du lullisme italien. H. B.

1218. F. SUREDA BLANES. *Franciscanismo y lulismo.* — Revista eclesiástica 10 (1936) 467-472 ; 11 (1936) 26-36.

M. S. souligne les traits essentiels de la doctrine lullienne, dans l'intention de mettre en relief l'accord foncier de celle-ci avec le courant franciscain. H. B.

1219. J. AVINYÓ. *Principis i fonaments de la teologia lul·liana.* — Mediterraneum 1 (1936) 72-86.

Rapide exposé du système déductif de Raymond Lulle et de l'application qu'il en fait à la théologie. H. B.

1220. G. GOLFO. *S. Cirillo e Dante.* — Kyrilliana, Spicilegia edita sancti XIVe s.
Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo. Études variées à l'occasion du XVe centenaire de saint Cyrille d'Alexandrie, 444-1944 (Seminarium franciscale orientale, Ghizae, Ægypti. — Le Caire, Éditions du Scribe égyptien, 1947 ; in 8, XIX-457-146-VI p.) 383-424.

L'inattendu de ce titre pourra étonner. Qu'on se rassure : le P. G. n'a nullement l'intention de prouver quelque dépendance directe de Dante à l'égard de Cyrille d'Alexandrie. Il n'a d'autre ambition que de marquer entre le poète et le Père de l'Église des rapprochements, parfois suggestifs, plus souvent très généraux, qui ne permettent même pas d'affirmer quelque influence indirecte de l'un sur l'autre. Leurs idées communes sont puisées au fonds traditionnel de la chrétienté. Le P. G. insiste longuement sur la « romanité » de ses deux auteurs. H. B.

1221. L. THORNDIKE. *Buridan's Questions on the Physiognomy Ascribed to Aristotle.* — Speculum 18 (1943) 99-103.

M. T. signale rapidement trois manuscrits du commentaire de Jean Buridan sur la *Physiognomia* attribuée à Aristote : *Oxford Bodl. Can. misc. 422, Erfurt Ampl. Q. 299* et *342* (ces deux derniers d'après le catalogue de W. Schum seulement). Il rappelle quelques autres auteurs qui ont commenté le même traité et expose succinctement les idées défendues par Buridan, spécialement sur l'influence des astres.

L'incipit du ms. d'Oxford (dont la première question est : *Utrum per physonomiam potest haberi aliquod certum indicium de moribus hominum*) ne coïncidant pas avec celui des mss d'Erfurt, un examen plus détaillé serait désirable. H. B.

1222. A. Altamura. *Il « De vita solitaria » del Petrarca (Per la storia del testo)*. — Bibliofilía 45 (1943) 61-68.

Le contenu de cet article coïncide avec l'introduction dont M. A. a fait précéder son édition du *De vita solitaria*, parue également en 1943. Nous ne pouvons que renouveler les réserves faites en recensant ce volume, *Bull.* V, nº 819. H. B.

1223. G. B. Fiertz. *An Unusual Trial under the Inquisition at Fribourg, Switzerland, in 1399*. — Speculum 18 (1943) 340-357.

Les traits qui caractérisent ce procès sont à l'opposé des traits ordinaires des procès de ce genre au moyen âge. Il est dirigé, non contre des riches dont les biens pouvaient exciter la convoitise, ni contre le menu peuple, mais contre des citoyens appartenant à la bourgeoisie nouvelle, adonnée au commerce et à l'industrie. Franciscains et dominicains en sont chargés conjointement, et il se clôture par un acquittement général. Mlle F. en retrace l'histoire, surtout d'après les documents publiés par J. Berchtold, *Recueil diplomatique du Canton de Fribourg*, t. V, Fribourg, 1853, p. 144-178. Les erreurs reprochées aux accusés se rattachent en particulier au culte des saints, à la confession, au mariage. Il semble qu'on ait affaire à des influences vaudoises. L'acquittement ne fut d'ailleurs qu'un sursis : le procès fut repris en 1430 et cette fois les condamnations furent sévères.
H. B.

xve s. **1224**. J. Teixidor. *San Vicente Ferrer promotor y causa principal del antiguo Estudio general de Valencia*. Introducción y notas por F. Suárez Verdeguer (Consejo superior de investigaciones científicas, Escuela de estudios medievales, Sección de Valencia). — Madrid, 1945 ; in 8, XLIX-70 p. Pes. 10.

Le P. Joseph Teixidor, historien dominicain du XVIIIe siècle, a beaucoup écrit sur l'histoire religieuse et profane de Valence. Parmi les ouvrages qu'il a consacrés à l'histoire de l'université, M. S. s'occupe ici d'un opuscule destiné à réfuter un pamphlet publié en 1758 à Madrid par un certain Jean Félix Matheo y Montes, dans lequel on cherchait à attribuer aux franciscains une part prépondérante dans la fondation et l'orientation doctrinale du *studium* de Valence. Avant de l'éditer, M. S. rappelle les origines plutôt confuses des écoles municipales à côté des écoles capitulaires, et les essais de réglementation qui aboutirent en 1412 à un accord éphémère entre les pouvoirs civils et religieux. Teixidor voit dans saint Vincent Ferrier le principal promoteur de cet accord. Il semble bien, en effet, qu'il ait joué entre les deux partis adverses le rôle de conciliateur, mais les arguments apodictiques pour le prouver font défaut. La deuxième partie de l'opuscule s'occupe des rapports du franciscain François Eximenis avec le *studium*, et de la place occupée au sein de celui-ci par la doctrine scotiste.

Le texte est édité d'après *Valence Archivo municipal 6933*, provenant de la bibliothèque de E. Serrano Morales. Ce manuscrit contient à la fois le brouillon et le texte définitif de Teixidor. Entre les deux les différences sont minimes, et M. S. a pris soin d'indiquer les recours au brouillon pour suppléer à quelque oubli de Teixidor dans sa copie définitive. H. B.

1225. G. U. Yule. *Puyol's Classes A and B of Texts of the « De imitatione Christi ». A Critical Examination of his Evidence and Conclusions*. — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 65-88.

Nous avons déjà rendu compte des travaux récents de M. Y. sur l'*Imitatio* (cf. *Bull.* V, n°s 494 et 495). Cette fois il applique à ses deux textes, A ou italien et B ou transalpin, ainsi que les a dénommés autrefois P. E. Puyol, des procédés statistiques qui lui permettent de conclure à la probable antériorité du texte B. M. Y. part du principe que si A présente plus de variantes B que B ne contient de variantes A, B est probablement antérieur à A. Il s'est appuyé sur le texte A du *Codex Aronensis*, publié en 1886 par Puyol, et sur le texte B des éditions C. Hirsche (Berlin, 1874) ou J. Pohl (Fribourg, 1904). M. Y. a groupé les variantes en diverses catégories, selon qu'il s'agit de cas d'assonance, de symétrie, d'omission, de dittographie ou d'autres caractéristiques de l'un des textes par rapport à l'autre. Nous croyons que cette contribution au problème séculaire de l'*Imitatio* est hautement précieuse, car elle provient d'une exacte mesure des faits, et l'on sait qu'« un fait vaut mieux que toutes les théories ». F. V.

1226. A. de Magalhâes Basto. *Da Imitaçâo de Cristo (Traduçâo portuguesa do século XV, que se reputa inédita).* — Anais das Bibliotecas e Arquivos 17 (1943-45) 39-48, 75-84, 191-197.

On ignorait ce qu'était devenue la traduction portugaise de l'*Imitation* envoyée de Bruges, en 1468, à la communauté bénédictine de Paço de Sousa par Jean Alvares, abbé commendataire de ce monastère, à la réforme duquel il se dépensait. M. B. en a retrouvé le livre I dans *Porto Bibl. munic. 920* (*ancien fonds Azevedo 18*). Il en édite le texte, qui est une copie datée de 1477, mais son information sur l'état actuel de la question de l'*Imitation* paraît tout à fait déficiente.
H. B.

1227. Bernat Metge. *Lo somni.* Edición, prólogo y notas de A. Vilanova Andreu (Publicaciones de la Escuela de filología de Barcelona, Filología moderna, 7). — Barcelona, Consejo superior de investigaciones científicas, Delegación de Barcelona, Instituto Antonio de Nebrija, 1946 ; in 12, XXXI-135 p.

M. V. nous avertit (p. XXXI) que son édition du *Somni* de Bernard Metge « ne présente aucun caractère paléographique ou critique ». Avant d'en moderniser l'orthographe et d'en faire ainsi un opuscule plus agréable à lire au lecteur moderne, le texte des éditions antérieures a cependant été soigneusement revu sur les trois manuscrits complets connus. Parmi ceux-ci, M. V. reconnaît la prééminence de *Barcelone Bibl. del Ateneo III* (provenant de l'ancienne bibliothèque de Miguel Victoriano Amer), mais l'absence de tout apparat critique ne permet pas de dire sur quelles bases précises repose l'édition présente.

Une introduction nuancée vise à démêler les courants intellectuels qui ont agi sur Bernard Metge pour en faire le représentant le plus caractérisé de ce que M. V. appelle l'humanisme catalan de la pré-Renaissance. Cet humanisme est un phénomène de transition. Encore tout imprégné de la tradition classique médiévale, spécialement de la tradition française, il laisse cependant déjà pressentir l'esprit de la Renaissance, qui s'infiltre en lui, plus ou moins consciemment, par son commerce avec Pétrarque et Boccace. Plus que M. de Riquer, semble-t-il (voir *Bull.* III, n° 113), M. V. admet l'influence directe des classiques latins sur la pensée de Bernard Metge. Si, chose curieuse, il ignore Sénèque, Bernard est par contre le premier hors d'Italie à traduire Cicéron en langue vulgaire ; il imite Valère Maxime et, dans le *Somni* en particulier, il s'inspire du *Somnium Scipionis* et de son commentateur Macrobe. Mais l'esprit nouveau, qui commence à percer dans la manière de comprendre ces auteurs, lui vient des

deux grands précurseurs italiens de la Renaissance. M. V. y voit la source de la tendance sceptique et épicurienne de Bernard. Il y rattache entre autres ses hésitations touchant l'immortalité de l'âme. Sur ce dernier point la réalité est sans doute plus complexe, et il ne faudrait pas toujours opposer aussi nettement humanistes et théologiens. H. B.

1228. P. Galtier S. J. *Encore un mot sur la nature du décret « pro Armenis ».* — Gregorianum 25 (1944) 171-185.

1229. M. Quera S. I. *Una palabra más sobre el decreto « pro Armenis ».* — Estudios eclesiásticos 21 (1947) 187-207.

Le P. G. maintient la position qu'il avait adoptée en 1923 dans l'article *Imposition des mains* du *Dictionnaire de Théologie catholique* (t. 7, c. 1408-1425), c'est-à-dire la valeur doctrinale formelle du 5e chapitre du *Decretum pro Armenis.* Ses arguments se ramènent à certaines déclarations du décret lui-même : *ecclesiasticorum sacramentorum veritatem, ne ulla in futurum de fidei veritate apud ipsos Armenos haesitatio esse valeat* ; au fait que le traitement accordé par le concile à l'opuscule de saint Thomas révèle une intention doctrinale ; et que les Arméniens n'avaient plus à être instruits des rites latins.

Le P. Q. démontre la fragilité de ces indices et les difficultés de cette thèse. Son argument principal est que ce 5e chapitre ne paraît pas avoir une force doctrinale supérieure à celle des autres, qui eux-mêmes n'ont pas entendu faire de nouvelles déclarations doctrinales. F. V.

1230. L. A. Sheppard. *Albertus Trottus and Albertus de Ferrariis.* — Library, Series V, 2 (1947-48) 158-159.

M. Sh. signale la confusion que l'on fait d'ordinaire, à la suite du *Repertorium* de L. Hain, en attribuant à un même auteur, *Albertus Trottus Ferrariensis*, les quatre ouvrages : *De vero et perfecto clerico, Tractatus de ieiunio, De ecclesiarum visitatione, Tractatus de horis canonicis.* Les trois premiers seuls appartiennent à cet Albert Trottus qui professait le droit canonique à l'université de Ferrare vers 1474. Le quatrième, par contre, est d'Albert de Ferrariis, dont la carrière ecclésiastique se déroule à Plaisance et qui représenta le clergé de cette ville au concile de Bâle ; la dernière mention qu'on en connaît est de 1453. H. B.

1231. R. Creytens O. P. *La galerie des hommes illustres de l'Ordre de saint Dominique au monastère royal de Poissy.* — Archives d'Histoire dominicaine 1 (1946) 103-129.

Le P. C. édite la copie, conservée à Rome, *Archives générales de l'Ordre, section XIV*, d'un catalogue de célébrités dominicaines depuis saint Dominique jusqu'à la fin du XVe siècle. Le savant éditeur établit que ce catalogue reproduit, plus ou moins littéralement, les inscriptions apposées au bas des portraits de ces gloires de l'Ordre ornant le cloître des Dominicaines de Poissy. Ce catalogue, rédigé à la fin du XVe siècle, s'inspire avant tout de la *Tabula* de Louis de Valladolid. Dans son édition, le P. C. a soin de souligner les données propres à ce catalogue ; c'est ainsi qu'on apprend, — ce qu'on ignorait totalement jusqu'ici, — que Jean de Turno O. P. (Jean du Tour), maître de Paris vers 1280, a composé un Commentaire des Sentences et même un Quodlibet. O. L.

1232. M.-D. Chenu O. P. *L'humanisme et la réforme au collège de Saint-*

Jacques de Paris. — Archives d'Histoire dominicaine 1 (1946) 130-154.

Pages alertes, si vivantes qu'on les croirait décrire une situation d'aujourd'hui, où le P. Ch. dépeint l'attitude des théologiens du collège Saint-Jacques à l'égard des tendances nouvelles, à la fin du XVe siècle et au cours du XVIe. Voici d'abord Jean Clérée, chargé par le provincial de France d'introduire la « réforme » intellectuelle au couvent de Paris. Ce qui ne se fit pas sans heurt. Fallait-il, par exemple, avec Guillaume Petit, approuver Reuchlin d'avoir prôné le retour à l'hébreu pour l'exégèse de la Bible ? Quant aux philosophes de l'antiquité, pouvait-on se borner à comprendre Aristote par des gloses subtiles ; ne fallait-il pas l'étudier dans ses écrits et dans sa langue, sans négliger Platon et les néoplatoniciens ? Saint-Jacques restait assez étranger à ces préoccupations. Au fond, cependant, c'était l'ancien problème du XIIIe siècle qui se posait à nouveau : les rapports de l'hellénisme et du christianisme. Au début du XVIe siècle, on voit cependant d'heureuses initiatives : c'est à cette époque que Crockaert substitue la Somme théologique de saint Thomas au livre des Sentences du Lombard ; de son côté, François de Vitoria défend ouvertement Érasme contre les théologiens de la Sorbonne et applique les principes de la théologie aux nouveaux problèmes internationaux. D'autre part, la réforme de Luther et de Calvin rencontre la vive opposition de Guillaume Petit, Ory et Pierre Doré. Puis vinrent les jours sombres où les luttes politiques envahirent le couvent pour se traduire dans l'assassinat d'Henri III par Jacques Clément. Le calme renaît insensiblement et l'exposé du P. Ch. peut s'achever par le portrait du prudent et modéré théologien que fut Nicolas Coëffeteau. O. L.

1233. M.-H. Laurent O. P. *Fabio Vigili et les bibliothèques de Bologne au début du XVIe siècle d'après le ms. Barb. lat. 3185* (Studi e testi, 105). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1943 ; in 8, XLVIII-417 p. et 2 pl. XVIe s.

Il n'y a pas longtemps qu'on a reconnu en Fabio Vigili l'auteur des inventaires de bibliothèques que contient *Vat. Barb. lat. 3185.* Cet humaniste spolétain, mort en 1553 évêque de sa ville natale et dont le P. L. commence par retracer la carrière, eut son heure de renommée parmi les cercles lettrés de Rome au début du XVIe siècle. C'est pendant qu'il remplissait les fonctions de secrétaire auprès du cardinal Pierre Isvalies qu'il eut l'occasion, en 1511, de suivre son maître dans sa légation des Romagnes et d'y explorer les bibliothèques conventuelles au hasard de ses déplacements. Parmi ces notes autographes prises sur place, soit sur les manuscrits eux-mêmes, soit sur des inventaires antérieurs, le P. L. a choisi de publier celles qui se rapportent aux bibliothèques de Bologne. Ce sont (p. 1-172) les inventaires du Collège d'Espagne, des couvents de San Domenico, de San Francesco, de San Giacomo (ermites de Saint-Augustin), de San Michele in Bosco (olivétains), de San Paolo in Monte (mineurs de l'Observance), de San Procolo (bénédictins), de San Salvatore (chanoines réguliers). Le texte, très soigneusement édité cela va sans dire, est illustré d'un triple étage de notes. Le premier est réservé à l'apparat critique ; le second signale, d'une part la cote des manuscrits existant encore aujourd'hui dans telle ou telle bibliothèque, avec indication des descriptions particulières dont ils ont pu être l'objet, d'autre part l'édition visée par l'inventaire lorsqu'il s'agit d'imprimés ; enfin le troisième recueille pour chaque auteur les données bibliographiques essentielles et quelques indications sur les éditions de l'œuvre citée. C'est dire la somme considérable de travail enfouie dans ces notes. L'intérêt de l'ouvrage s'en trouve élargi bien au-

delà du champ assez restreint des bibliothèques bolonaises au début du XVIe siècle ; il constitue ainsi un véritable répertoire sommaire des théologiens des XIIIe et XIVe siècles, qui détenaient la part du lion dans ces bibliothèques.

Dans un appendice (p. 173-345), aussi considérable que le corps du volume, le P. L. a groupé cinq autres inventaires qui complètent les précédents et permettent d'utiles comparaisons. Ce sont l'inventaire de la donation du cardinal Gilles Albornoz au Collège d'Espagne, du 6 avril 1365 (d'après l'édition de E. Orioli, 1893) ; le catalogue de la bibliothèque du Collège grégorien, du 18 juin 1373 (inédit ; ce collège, fondé par Grégoire XI en 1372, fut supprimé dès 1472) ; le catalogue de San Domenico, antérieur à 1386 (améliore l'édition de C. Lucchesi, 1940) ; le catalogue de San Francesco, du 4 septembre 1421 (améliore l'édition de L. Frati, 1890) ; la catalogue de San Salvatore, vers 1533 (inédit). Des tables très détaillées de concordance des manuscrits, des incipits, des noms de personnes et des matières permettent de puiser sans peine dans les richesses accumulées dans ce volume. H. B.

1234. R. García Villoslada S. J. *La cristiandad pide un concilio.* — El Concilio de Trento. Exposiciones y investigaciones por colaboradores de « Razón y Fe » (Madrid, Editorial Razón y Fe, 1945 ; in 8, 574 p. Pes. 50) 17-56.

Cet article veut esquisser les circonstances antécédentes du concile de Trente, mais vues du côté catholique, ou, si l'on préfère, du côté non réformateur. Il évoque les inquiétudes dogmatiques de la fin du moyen âge : Ockham, Marsile de Padoue, Wyclif, Hus sont les signes précurseurs de ce que sera Luther ; les appels à la réforme, les espérances messianiques, les prophéties apocalyptiques, les réalisations des conciles du XIVe et du XVe siècles : autant d'indices d'un mouvement qui, dans la chrétienté restée fidèle à l'Église au début du XVIe siècle, se résumera dans l'appel au concile, autant, sinon plus, qu'à la Réforme. Charles-Quint, pour des raisons qui ne furent pas toutes purement religieuses, donna à ce mouvement une force décisive qui aboutit à la convocation du concile universel à Trente. Cet article a été publié aussi dans *Razón y Fe* 131 (1945) 13-50. F. V.

1235. J. Olazarán S. I. *León X y los fines conciliares de Trento.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 57-87.

Certains objectifs restaient encore à atteindre à la fin du pontificat de Léon X : ni le Ve concile de Latran, ni la bulle *Exsurge* ne les avaient obtenus. Ces objectifs, conclut le P. O., étaient commandés par la menace turque, l'avance de l'hérésie, la paix instable et la nécessité de la réforme catholique. F. V.

1236. F. J. Montalbán S. I. *Bibliografía sobre Trento.* I. *Bibliografía extranjera.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 521-532.

1237. F. Cereceda S. I. *Bibliografía sobre Trento.* II. *Bibliografía española.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 533-540.

1238. J. Olazarán S. I. *Bibliografía tridentina.* — Estudios eclesiásticos 20 (1946) 297-324.

La première de ces trois bibliographies fournit la liste des principales publications étrangères à l'Espagne. Elles sont groupées de la façon suivante : sources.

histoire du concile, études sur le concile, articles de revues sur le concile. La seconde établit la bibliographie espagnole, non plus en divisant la matière comme dans la bibliographie précédente, mais en rapportant, sans ordre très apparent, ce qui a été publié sur les participants espagnols au concile, et parfois ce qu'ont publié des Espagnols sur le concile. Ces deux recueils se présentent, non comme des répertoires, mais comme des exposés où le lecteur est averti au fur et à mesure du contenu et de la valeur des ouvrages signalés. Ces deux bibliographies ont été publiées aussi dans *Razón y Fe* 131 (1945) 285-296, 297-304.

La bibliographie du P. O. se présente comme beaucoup plus systématique et, nous semble-t-il, comme notablement plus complète que les précédentes. Elle n'est assurément qu'une nomenclature, où les travaux sont rangés selon un ordre analytique très soigné. Mais l'ampleur de cette bibliographie signifie par elle-même que le chercheur y pourra trouver bien des renseignements intéressants.

F. V.

1239. J. Olazarán S. I. *Primera época del Concilio Tridentino.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 89-115.

1240. P. Meseguer S. I. *Segundo período del Concilio de Trento.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 117-126.

1241. P. Meseguer S. I. *Tercer período del Concilio de Trento.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 127-159.

Ces travaux ont cherché à présenter en un bref raccourci — soixante-dix pages — l'histoire « externe » du concile de Trente, c'est-à-dire non l'histoire de son œuvre dogmatique et disciplinaire, mais celle des événements qui marquèrent sa convocation, ses circonstances immédiates et le déroulement de chacune de ses trois périodes. Les auteurs ont délibérément omis toute référence. C'est dire que leurs travaux se présentent sans prétention scientifique et résument ce que l'on sait de l'histoire du concile, sans plus.

Le premier de ces articles a été publié aussi dans *Razón y Fe* 131 (1945) 51-78.

F. V.

1242. C. Gutiérrez S. I. *Sentido y valoración del Concilio tridentino.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 363-395.

Le P. G. cherche à caractériser l'œuvre de « contre-réforme » de Trente. Au point de vue dogmatique, son intervention maîtresse fut le décret sur la justification, imposé par les thèses luthériennes ; mais on découvre dans son exposé le souci, non de réformer, mais de remonter, de façon très « humaniste » d'ailleurs, aux sources anciennes, scripturaires et traditionnelles. Au point de vue disciplinaire, l'œuvre de Trente mérite davantage le nom de « contre-réforme », quoique des tentatives de rénovation de l'Église, comme la *Devotio moderna* ou les Confraternités de l'Amour divin, avaient déjà tenté la même œuvre. En Espagne, le P. G. souligne les essais réformateurs du franciscain François Ximenès de Cisneros, de Fernand de Talavera († 1507) et de Diego de Deza († 1523).

F. V.

1243. F. Cereceda S. I. *Ecumenicidad y españolismo en Trento.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 451-473.

Cet article esquisse, de façon très générale et sans indications bibliographiques, l'histoire du concile de Trente vue sous l'angle de la participation « décisive »

qu'y prirent les délégués et les théologiens espagnols. Ce travail a été publié aussi dans *Razón y Fe* 131 (1945) 233-255. F. V.

1244. F. J. MONTALBÁN S. I. *Los protestantes en Trento.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 161-182.

Cet article se présente de façon assez scientifique. Le sujet qu'il traite demandait en effet la justification de chaque affirmation. La participation protestante au concile s'étant pratiquement bornée à la seconde période, sous Jules III, l'auteur n'a pu disposer d'éditions comparables par leur qualité aux volumes déjà publiés de la *Societas Gœrresiana.* Il a dû faire appel aux *Acta, Annales, Monumenta* et archives, parfois difficilement accessibles, publiés par A. Theiner, O. Raynald, J. Le Plat et autres historiens. Avant cette seconde partie du concile, la situation est simple, en ce sens que l'empereur exige la soumission pure et simple des protestants d'Allemagne au concile ; mais fausse aussi, car rien n'est encore obtenu. Après la réouverture du concile, le 1er mai 1551, les délégués protestants d'Allemagne arrivèrent petit à petit, mais on fut déçu de ce qu'ils traitèrent avec les ambassadeurs de l'empereur sans se faire présenter au concile. Correspondances actives entre les ambassadeurs espagnols, l'empereur, le légat du pape et le pape. Finalement, les protestants sont admis à la congrégation générale du 24 janvier 1552. Mais leurs prétentions firent échouer cette suprême tentative d'union. Un « concile chrétien, libre », s'appuyant sur la seule Écriture, revisant sur cette base ses définitions antérieures, s'affirmant supérieur au pape : ce programme ne pouvait que paraître exorbitant.

Cet article a été publié aussi dans *Razón y Fe* 132 (1945) 11-32. F. V.

1245. C. BAYLE S. I. *El Concilio de Trento en las Indias españoles.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 475-502.

La première partie de cet article (p. 475-483) étudie la participation au concile de Trente des prélats missionnaires en pays indien. La suite, étudiant l'influence de Trente en ces territoires, déborde le cadre chronologique de ce *Bulletin.* Cet article a paru aussi dans *Razón y Fe* 131 (1945) 257-284. F. V.

1246. R. CRIADO S. J. *El Concilio Tridentino y los estudios bíblicos.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 255-291.

Exposé des discussions du concile de Trente concernant le canon de l'Écriture et l'authenticité de la Vulgate, commentaire du décret disciplinaire au sujet des normes de l'exégèse et brève esquisse des travaux d'édition du texte biblique (Vulgate, LXX, texte hébreu) auxquels le concile avait donné l'impulsion.

La même étude est reproduite dans *Razón y Fe* 131 (1945) 151-187. C. V. P.

1247. R. DRAGUET. *Le maître louvaniste Driedo, inspirateur du décret de Trente sur la Vulgate.* — Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer (voir *Bull.* V, nº 1041) II, 836-854.

M. D. établit que le traité *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (1533) de Jean Driedo était connu de deux Pères du concile de Trente lors de l'élaboration du décret *Insuper* concernant l'authenticité de la Vulgate et que, « selon toute apparence, telle phrase du maître de Louvain a inspiré la formulation du décret ». Une liste de 28 passages parallèles démontre péremptoirement que la première partie du *tractatus 65* (*Concilium Tridentinum*, ed. Societas Goerre-

siana, t. XII, p. 509-512), attribué par V. Schweitzer à Nicolas Audet, n'est qu'un centon du chap. 1 du livre II de Driedo. D'autre part Jérôme Seripando, qui prit une part très active aux discussions, a connu, lui aussi, l'ouvrage de Driedo : un document intitulé *Collecta de libris sanctis* et contenu dans l'ancien *Cod. Vindob. 6017* (actuellement à Naples), f. 123^v-127^r, écrit de la main de Jérôme, le prouve suffisamment. Enfin le texte du schéma du premier *abusus*, auquel est emprunté la formulation du décret définitif, révèle, à n'en pas douter, les idées et le vocabulaire de Driedo. C. V. P.

1248. L. Penagos S. J. *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento.* Tesis doctoral. — Miscelánea Comillas 4 (1945) 127-273.

Le P. P. a recommencé le travail déjà fait par W. Koch (*Das Trienter Konzilsdecret de peccato originali*, dans *Theol. Quartalschrift* 95, 1913 et 96, 1914) et par le P. F. Cavallera S.J. (*Le décret du concile de Trente sur le péché originel*, dans *Bull. Litt. ecclés.* 5, 1913), mais en mettant à profit les documents publiés en 1930 par V. Schweitzer dans le t. XII du *Concilium Tridentinum* (cf. *Bull.* I, 774). Son travail représente, croyons-nous, la somme de nos connaissances sur le sujet. Il examine d'abord la doctrine des premiers controversistes, protestants et catholiques de 1517 à 1546. Il s'étend quelque peu sur les catholiques et en cite les textes : Jean Fisher, Gaspard Schatzgeyer O. F. M., Jean Cochlaeus, Jean Eck, François Titelmann O. F. M., Gaspard Contarini, Jean Driedo, Alphonse Virues O S.B., Josse Clichtove, Jean van den Bundere O. P., Alphonse de Castro O. F. M., Ambroise Catharin. Auteurs dont les opinions convergent sur l'existence du péché originel et son essence de « vrai péché » existant en nous, volontaire, et consistant essentiellement dans la privation de la justice originelle, ou entraînant celle-ci. Les divergences se révèlent aussitôt que l'on veut préciser ces bases.

Le P. P. entreprend ensuite l'examen de la doctrine de Trente, telle que l'ont exposée les théologiens et les Pères durant les réunions préparatoires. A ce propos, signalons l'étude de trois des traités publiés dans le t. XII du *Concilium Tridentinum* : le *De peccato originali* de Jean Mori la, un autre traité du même titre et un *De peccati originalis propria ratione* anonymes, tous composés fin mai ou début juin 1546. Il fait l'histoire détaillée des réunions des 28 et 31 mai, et des 5 et 6 juin, et il rapporte avec beaucoup de soin la doctrine de Seripando sur la concupiscence, dont le même t. XII, on le sait, a publié le *De peccato originali* et le *De concupiscentia.*

La discussion du décret commença le 8 juin, et c'est avec le même souci de clarté, manifeste dans la disposition typographique et les nombreux tableaux synoptiques du projet en regard de ses sources et des amendements en regard du projet et du décret définitif, que le P. P., en cette troisième section de sa thèse, étudie successivement le *Prooemium* et les canons de la session V. Notons la comparaison soignée de ces derniers avec les sources : le 2e canon du IIe concile d'Orange (1er et 2e canons), la *Summa Sententiarum* (3e canon) et le 2e canon du IIIe concile de Carthage (4e canon). Le 5e canon est le plus original et le plus représentatif de la doctrine du concile, quoique nettement inspiré par les controversistes antérieurs.

Le travail du P. P. s'achève en comparant la doctrine des trois conciles : IIIe de Carthage, IIe d'Orange et Trente ; il dresse un tableau des questions non résolues à Trente. Nous croyons que les théologiens ne pourront désormais se passer de ce guide sûr au moment où ils aborderont la doctrine de Trente sur le péché originel. F. V.

1249. C. Boyer S. J. *Il dibattito sulla concupiscenza.* — Gregorianum 26 (1945) 65-84.

1250. A. Trapé O. S. A. *La doctrina de Seripando acerca de la concupiscencia* (A propósito de afirmaciones antiguas y recientes). — Ciudad de Dios 158 (1946) 501-533.

Le P. B. commence par examiner les positions en présence à propos de la concupiscence, durant les discussions des *theologi minores* et en congrégation générale, entre le 24 mai et le 5 juin 1546. Le 8 juin commença l'examen du décret sur le péché originel (le canon 5 parle de la concupiscence). Ceci se fit assez rapidement, puisqu'en la Ve session solennelle, le 17, il était approuvé. Le P. B. montre comment la doctrine du concile doit se comprendre à la lumière des thèses luthériennes, dominées par l'identité de la concupiscence et du péché originel.

Seripando, s'appuyant sur saint Augustin, en vint, d'après le P. B., à adopter cette conception. C'est l'examen de cette thèse que s'est imposé le P. T. Celui-ci croit l'interprétation du P. B. « excessivement sévère et non conforme aux textes analysés » (p. 505). La concupiscence, selon Seripando, ne serait pas à proprement parler un péché ; et sa doctrine ne reflèterait pas l'essence du luthéranisme. C'est à ces conclusions que mène l'examen de son *De peccato originali*, composé entre le 28 mai et le 8 juin 1546, et de son *De concupiscentia*, écrit du 14 au 17 juin pour défendre les positions du cardinal R. Pole. L'article s'achève par un parallèle entre Seripando et saint Augustin sur le sujet, et par quelques notes sur l'attitude du concile envers Seripando.

Nous regrettons que le P. T. n'ait pas connu l'étude du P. L. Penagos (voir *Bull.* V, nº 1248). Ce dernier travail révèle aussi au lecteur, quoique non explicitement, que le P. B. n'a pas fait une enquête suffisante parmi les controversistes antérieurs au concile : le canon 5, constate le P. Penagos, en dépend manifestement. F. V.

1251. Alejandro de Villalmonte O. F. M. Cap. *Andrés de Vega y el proceso de la justificación según el Concilio Tridentino.* — Revista española Teología 5 (1945) 311-374.

Ce long article étudie d'abord la contribution de Vega à la formation du décret de Trente sur la justification. On sait que cette contribution fut essentiellement la rédaction de l'*Opusculum de iustificatione*, qui servit à l'établissement du premier projet (24 juillet 1546). Le P. A. l'étudie soigneusement. Trois problèmes fondamentaux y sont traités : nécessité de la foi et des œuvres pour la justification, leur valeur justificative, nécessité de la grâce.

L'auteur étudie ensuite le commentaire de Vega sur la doctrine tridentine du processus de la justification, dans son *In Tridentini Concilii decretum de iustificatione*, édité pour la première fois en 1548 à Venise (comme le traité précédent, l'auteur le cite d'après l'édition préparée par saint Pierre Canisius, Cologne, 1572). Ce commentaire « oceánico » (*sic*) adopte, comme il est naturel, le plan des chapitres du décret ; le P. A. a cherché à le réduire à ses thèses essentielles. Notons son insistance « franciscaine » sur l'amour de Dieu *super omnia* comme disposition à la justification, ce qui dépasse la *diligere incipiunt* du chapitre 6. F. V.

1252. J. M. Dalmau S. I. *La justificación, eje dogmático de Trento.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 183-201.

Exposé sommaire des doctrines catholique et luthérienne de la justification, suivi d'un commentaire rapide du décret et des canons de la session VI, « axe dogmatique » du concile de Trente (13 janvier 1547). Cette étude a été publiée aussi dans *Razón y Fe* 131 (1945) 79-97. F. V.

Janvier-Avril 1949

1253. A. Steiner. *The Faust Legend and the Christian Tradition.* — Publications of the Modern Lang. Assoc. of Amer. 54 (1939) 391-404. Ier s.

Le complexe de Faust, — recherche du savoir et de ses mystères par tous les moyens, — n'est pas, comme on le dit souvent, un fruit de la Renaissance et de l'humanisme. On le retrouve à travers toute la tradition chrétienne, souvent à l'état aigu, ainsi qu'il ressort de la lutte des Pères de l'Église et des théologiens du moyen âge contre les excès de curiosité en matière de mystères scientifiques.
M. C.

1254. J. Daniélou S. J. *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif.* — Biblica 28 (1947) 363-393.

Isaac fournit trois thèmes à la typologie chrétienne : sa naissance miraculeuse, son sacrifice et son mariage. Les deux premiers ont leur fondement dans l'Écriture (*Gal.* 3, 15 ; *Rom.* 8, 32 ; *Hebr.* 11, 17-19) et appartiennent à la catéchèse commune. On les retrouve chez Tertullien, Cyprien, Hilaire, Augustin. Le troisième apparaît chez Philon, Origène et Ambroise. Ces deux derniers christianisent le thème, en y voyant l'union du Christ avec l'âme et avec l'Église. Cependant l'interprétation ecclésiale est à peine ébauchée par Origène, qui développe surtout le sens intérieur et spirituel.
B. B.

1255. L. Martínez Gómez S. I. *El problema de razón de la unidad y trinidad divinas en los Padres.* — Estudios eclesiásticos 29 (1946) 347-398.

Cet article est la partie préliminaire d'une thèse sur Abélard et le problème rationnel de l'unité et de la trinité divines. Ce n'est qu'une esquisse, divisée en quatre parties : avant les controverses trinitaires, la controverse monarchienne, la controverse arienne, la période qui suit la controverse arienne. L'étude s'arrête à saint Augustin, dont le P. M. souligne l'originalité.
B. B.

1256. J. Rivière. *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine.* — Albi, Imprimerie régionale, 1948 ; in 8, 549 p. Fr. 800.

M. le chanoine E. Lombard et le P. F. Cavallera ont édité cet ouvrage dont le regretté professeur de Strasbourg avait préparé et arrêté le texte dès 1943. R. y a recueilli, sur la rédemption, des articles et des comptes rendus datant de périodes très diverses.

Le chapitre II de la première partie et les chapitres I et VII de la deuxième ont été recensés dans ce *Bulletin* V, nos 259, 856, 286. C'est surtout la deuxième partie : *Problèmes de théologie positive*, qui nous intéresse ici. Le ch. II est un compte rendu du livre de J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (Paris, 1938 ; cf. *Bull.* IV, no 33), du point de vue de la sotériologie. L'étude

du ch. III, qui semble remonter à plus de vingt ans, rejette les prétentions de C. Pesch, qui avait tenté d'établir par un dossier de textes patristiques les droits de l'expiation pénale. Le ch. IV résume et critique en partie la thèse de dom P. Ricard, parue en 1914 : *De satisfactione Christi in tractatu sancti Anselmi « Cur Deus homo »*, et donne un compte rendu (signalé déjà ici, *Bull.* IV, nº 1630) peu élogieux du travail de L. Hardy, *La doctrine de la rédemption chez saint Thomas* (Paris, 1936). Les chapitres V et VI mettent en valeur les nouveaux matériaux fournis aux historiens du dogme de la rédemption par les éditions et les études relativement récentes sur Théodore de Mopsueste, Nestorius, Théodoret de Cyr et Césaire d'Arles.

Il est regrettable que, pour la plupart des chapitres, aucune référence n'indique le lieu et la date de leur publication antérieure. On peut regretter également de retrouver ici, comme dans les autres ouvrages de R., ce ton mordant et agressif que prend parfois l'exposé quand l'auteur croit devoir renverser la position de quelqu'un qui n'est pas d'accord avec lui.

Malgré les inconvénients inévitables dans un assemblage d'études datant d'époques aussi diverses, inconvénients qui auraient peut-être été évités en partie si l'auteur avait pu lui-même veiller à l'édition, les historiens du dogme seront heureux de trouver ici, classé systématiquement, un ensemble d'études sérieuses dont l'accès aurait été plus difficile autrement. E. D. C.

1257. L. Mahieu. *L'abandon du Christ sur la croix.* — Mélanges Science relig. 2 (1945) 209-242.

Esquisse un peu rapide — un peu trop peut-être — des diverses interprétations de l'abandon du Christ sur la croix. Si l'on excepte l'interprétation arienne qui voit dans ce fait comme une rupture de l'union hypostatique, la tradition est ferme, jusqu'au début du XIVe siècle, à tenir associées la nature divine et la nature humaine dans l'unité de la personne. Avec les mystiques allemands du XIVe siècle, une nouvelle tendance se fait jour : l'abandon du Christ est surtout une privation de consolations intérieures. L'opinion de saint Hilaire et celle de saint Ambroise mériteraient un examen plus approfondi. B. B.

1258. C. Cecchelli. *Mater Christi.* I : *Il « Logos » e Maria* (Oriente e Occidente, 1). — Roma, F. Ferrari, 1946 ; in 8, xxviii-335 p.

Voici un vaste ouvrage dont le premier volume, déjà surabondant, doit être suivi de deux autres : sur la vie de Marie, sur les miracles de la Vierge et la dévotion mariale. L'auteur est professeur d'archéologie à l'université de Rome. C'est de ce point de vue qu'est abordé le sujet, mais l'enquête archéologique se trouve enveloppée et soutenue par l'enquête littéraire et même par l'enquête doctrinale. L'ouvrage présente un caractère encyclopédique très marqué.

Dans la première partie, *Sedes Sapientiae*, après quelques chapitres sur les titres de Marie et un très intéressant rappel (ch. IX) des légendes de l'*Ara coeli* et de Sainte-Marie-au-Transtévère sur la naissance du Christ, cinq chapitres étudient l'église de Sainte-Marie-Antique, qualifiée de « basilique de la *Sedes Sapientiae* ». Ce premier livre se clôt par l'étude du thème iconographique de la *coronatio Virginis Mariae*, tel qu'on le voit traité à Sainte-Marie-Majeure et à Sainte-Marie-au-Transtévère. Le second va parcourir « les phases anciennes du culte de la Madone ». M. C. s'arrête assez peu sur les formes gnostiques de ce culte, mais examine plus longuement la thèse erronée de son origine païenne. Lorsqu'il en vient enfin à l'histoire authentique, il en marque assez superficiellement les étapes : jusqu'à Nicée d'abord, puis jusqu'à Éphèse. Une étude beaucoup plus approfondie et documentée des centres anciens du culte marial fait

alors défiler devant nos yeux la série des images proto-byzantines de la Vierge et les témoins de son culte localisés en Orient, puis en Italie, enfin dans les Gaules et en Espagne. Quelques appendices reprennent plus techniquement certains thèmes de l'ouvrage qu'illustrent 28 gravures des plus suggestives.

Que, malgré la plus diligente information, l'auteur trahisse ça et là qu'il n'est pas théologien ni historien de profession ne doit pas surprendre : il a écrit en archéologue, mais à qui aucun autre aspect des questions traitées n'est resté étranger. La somme de renseignements ici réunis, sources à l'appui, constitue le plus intéressant *thesaurus* où les *vetera* reçoivent des *nova* la lumière qui les éclaire. B. C.

1259. E. A. RYAN S. J. *CR de T. G. Jalland, The Church and the Papacy* (voir *Bull.* V, nº 131). — Theological Studies 6 (1945) 287-295.

1260. L. E. ELLIOTT-BINNS. *CR de T. G. Jalland, The Church and the Papacy* (voir *Bull.* V, nº 131). — Journal theolog. Studies 46 (1945) 91-95.

Ces deux recensions méritent attention. Le rappel que fait le P. R. (p. 287) de la sensation qu'a causée le courageux ouvrage de M. Jalland permettait de conjecturer que le P. R. le considérerait comme trop à gauche, tandis que M. E.-B. lui reprocherait de trop pencher à droite. Le recenseur catholique dépiste, à côté des libéralismes de M. Jalland, nombre de vues encore involontairement sectaires. Il contredit nettement son affirmation que jusqu'à Constantin il n'existe « aucun témoignage d'un exercice de la juridiction par l'évêque de Rome » (p. 290). A mon avis tout dépend du sens donné à « témoignage » et surtout à « juridiction ». Le nuancé de la rédaction de M. Jalland ne plaît pas au P. R. Il est d'accord avec M. E.-B. pour regretter aussi l'imprécision de l'auteur lorsqu'il parle de l'exercice du ministère aux premiers siècles. Malgré une certaine agressivité, le compte rendu du P. R. s'efforce cependant de rendre justice à M. Jalland, et ses critiques ne sont pas sans fondement.

Celles de M. E.-B. sont surtout des doutes émis en face de certaines nettes affirmations de M. Jalland : il conteste l'importance de la présence à Rome des corps de Pierre et Paul (p. 91) ; il attribuerait au contraire plus de valeur au fait que Rome était la grande capitale (p. 92). L'adhésion aux vues de Zernov, reprochée à M. Jalland par le P. R., semble approuvée par M. E.-B. (p. 92), qui s'étonne ensuite du commentaire donné à *Gal.* 2, 11 sv., et se montre sceptique sur les vues récentes relatives à la *Didachè* (p. 94). L'intéressante recension s'achève par des chaleureuses félicitations. B. C.

1261. H. DANNENBAUER. *Nochmals die römische Petruslegende.* — Histor. Zeitschr. 159 (1939) 81-88.

A propos des travaux de K. Heussi, dont il prend le parti contre H. Lietzmann (cf. *Bull.* III, nos 337-339, 711 ; IV, nº 71). Le texte de Clément montre qu'il ne connaissait rien de plus que les données du Nouveau Testament. Le premier témoin de la tradition romaine est Denys de Corinthe en 170. C'est probablement Hégésippe qui, en composant la liste des évêques, a interprété (herausgelesen) le texte de Clément et y a vu la mention du séjour de saint Pierre à Rome. Les traditions romaines primitives ont été anéanties lors de la persécution de Néron en 64. Cette dernière hypothèse me paraît assez peu vraisemblable. Quant au texte de Clément, on en discutera encore longtemps. Mais l'argument du silence est d'un maniement très délicat. B. B.

1262. O. KLUGE. *Der Romgedanke von der Antike zur Renaissance.* — Gymnasium 52 (1941) 38-70.

Ce serait une erreur de croire qu'avec le dernier empereur d'Occident (476), l'empire lui-même disparaissait aux yeux des contemporains. En fait, l'*imperium romanum* et la *Roma aeterna* étaient des réalités très complexes, aussi indispensables que la lumière du jour. Depuis le temps d'Auguste le sort du monde, et depuis Constantin celui de l'Église étaient intimement liés à l'existence de Rome. Et si Augustin oppose encore l'Église à l'empire, l'idée de leur union providentielle et indissoluble s'établit fermement depuis Léon le Grand et ne fera que s'accentuer au cours du moyen âge. Bref, la *Roma aeterna* est plus qu'un fait ou une image, c'est la formule d'une conception de vie, politique, religieuse et humaniste.

M. C.

1263. M. DIBELIUS. *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert.* — Sitzungsber. Heidelb. Akad. Wiss., Philos.-hist. Kl., 1942, 2. Abhandl. (Heidelberg, C. Winter, 1942 ; in 8, 54 p.).

Examen des relations entre le christianisme et l'empire romain au Ier siècle. Les auteurs chrétiens, de saint Paul à saint Clément de Rome, n'ont pas saisi le sérieux du conflit. Les chrétiens étaient haïs, et cette haine a causé des persécutions ; mais le conflit n'est pas encore fondamental. C'est en Asie, à la fin du Ier siècle qu'il a pris cette forme. Les textes sont interprétés parfois avec une certaine subtilité. Ainsi, à propos de saint Pierre et de saint Paul, Clément n'entend pas donner de renseignements historiques ; il fait de la philosophie morale. M. D. admet pourtant le martyre des deux apôtres à Rome. Clément n'entre pas dans plus de détails pour des raisons d'ordre politique. Il se contente de les représenter come deux athlètes chrétiens. B. B.

1264. G. DIX. *The Shape of the Liturgy.* — Westminster, Dacre Presse, 1945 ; in 8, XIX-764 p. Sh. 45.

1265. C. W. DUGMORE. *CR de G. Dix, The Shape of the Liturgy* (voir *Bull.* V, n° 1264). — Journal theol. Studies 47 (1946) 107-112.

1266. M. BÉVENOT. *The Last Supper and its Liturgical Shape in History.* — Month 181 (1945) 317-323.

1267. M. BÉNEVOT. *Some Flaws in the Shape of the Liturgy.* — Month 182 (1946) 50-59.

Dom D. était connu jusqu'ici comme auteur d'articles de valeur parus dans la revue *Theology* et d'une excellente édition de la *Traditio* d'Hippolyte. Brusquement voici un monumental ouvrage, dans lequel l'auteur veut étudier la structure de la liturgie sacrificielle en fonction des idées religieuses fondamentales plus encore que de l'histoire ou du rituel.

Les premiers chapitres sont assez généraux : la liturgie est prière et action, elle est synaxe (= avant-messe) et eucharistie. Un chapitre examine le rapport avec la dernière cène, un autre analyse sommairement la messe. Avec le chapitre VII sur la prière eucharistique, nous entrons dans le cœur du sujet. Les différents rites anciens, — romain, égyptien, syrien, — sont scrutés dans leurs anaphores principales (Hippolyte, Sérapion, Addai et Mari, Jacques), dont le texte est traduit et analysé pièce par pièce. Fort commode — parfois discutable — documentation. Suit (ch. VIII) un aperçu sur la préhistoire de ces rites divers. Au terme d'un exposé plein de nuances, dom D. se prononce pour un donné primitif commun, déjà ritualisé. Je partage ce sentiment. Poussant plus avant

vers le centre, le ch. IX entreprend de montrer la signification eschatologique de la liturgie primitive : mémoire non d'un fait historique passé seulement, mais d'un mystère que la passion inaugure et dont les phases intemporelles iront jusqu'au terme suprême. Jusqu'ici les points sujets à controverse n'étaient que de moyenne importance. Le ch. X sur la théologie de la consécration est, au contraire, crucial. L'auteur tient que l'épiclèse du Verbe fut primitive, remplacée plus tard par celle du Saint-Esprit. Ce fait revêt à ses yeux une signification capitale au regard de la doctrine. Tandis que l'épiclèse du Verbe le montre agissant, dans celle de l'Esprit il reste passif : c'est la troisième Personne qui opère la « consécration », au sens de la transformation eucharistique. L'épiclèse du Verbe signifiait autre chose : que le Christ produit son corps, c'est-à-dire l'unité de son Église (cf. la sévère critique du P. Bévenot sur ce point, p. 56 : « the Last Supper is completely devitalized »). Dom D. n'esquisse de cette exégèse théologique aucune démonstration, mais tente seulement de démontrer que l'épiclèse du Verbe aurait été générale à l'origine. Il a le mérite de reconnaître que, dès le IIIe siècle, la sanctification des oblats est attribuée dans la *Didascalie* au Saint-Esprit et que saint Cyrille trouvait déjà dans la liturgie de Jérusalem la formule de son épiclèse. Il aurait pu ajouter que Cyrille parle aussi bien d'une épiclèse de la Trinité. Les anciens n'ont guère distingué les Personnes et ne voyaient certainement pas dans la différence des formules la radicale opposition de sens qu'y découvre dom D. Le reste du livre est moins important. Après deux chapitres sur le temporal et le cérémonial, il décrit les accroissements successifs de la messe jusqu'à la fin du moyen âge pour finir par la Réforme et la liturgie anglicane. On lira sur cette partie les observations de M. Dugmore et du P. Bévenot (nº 1266).

Je renonce à relever les innombrables détails qui appellent louanges ou observations. Ce livre est très riche. Il affirme plus qu'il ne prouve et avec une assurance tranquille, qu'il s'agisse de faits évidents ou d'opinions personnelles. Il a le grand mérite d'être basé sur les sources, mais la littérature citée est souvent trop exclusivement anglaise. B. C.

1268. J. Daniélou S. J. *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif.* — Vigiliae christianae 2 (1948) 1-16.

L'histoire du monde est constituée par une suite de sept millénaires, dont le dernier coïncide avec le règne terrestre du Christ. Le P. D. étudie l'origine de cette typologie (Livre des Jubilés, influence iranienne) et son développement dans les premiers siècles : Barnabé, Irénée, Hippolyte, Lactance, Augustin durant la première partie de sa prédication. Le millénarisme a subsisté plus longtemps en Occident qu'en Orient. Mais est-il juste d'attribuer cette persistance au fait que « la tradition occidentale, plus réaliste et plus historique, continuait à chercher dans la semaine biblique une clé de la succession des époques historiques » ? L'explication me paraît insuffisante. Il faudrait plutôt chercher la différence entre l'Orient et l'Occident dans l'influence d'Origène, qui combattit vigoureusement le millénarisme en Orient. Mais cette croyance n'a rien de spécifiquement occidental. Ce n'est en tout cas pas en Occident qu'elle a pris naissance, et des hommes comme Justin et Irénée ne sont que des occidentaux « géographiques ». B. B.

1269. P. Boschi S. I. *Un vecchio simbolo della nostra resurrezione.* — Civiltà cattolica 99, II (1948) 19-28.

Il s'agit du phénix, bien connu depuis Hérodote, et que les auteurs chrétiens

citent à propos de la résurrection. Pour l'Occident, Clément de Rome, Tertullien en sont les premiers témoins. Le *De ave phoenice*, attribué à Lactance par les manuscrits, serait à interpréter dans le même sens. Dans l'iconographie, le phénix apparaît comme symbole de notre résurrection probablement dès le IIIe siècle, certainement au IVe. B. B.

1270. H. A. Rommen. *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy.* Translated by T. R. Hanley O. S. B. — St. Louis, B. Herder, 1948 ; in 8, xi-290 p. Dl. 4.

En 1936, M. R. publiait son grand ouvrage *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*. Dom H. vient de le traduire en anglais, tout en l'ayant, du consentement et avec la collaboration de l'auteur, enrichi de nouveaux aperçus, adaptés surtout aux lecteurs des pays anglo-saxons. L'ouvrage comporte deux parties : la seconde, essentiellement didactique, remue les problèmes fondamentaux de la oi en général, de son caractère moral, de la loi naturelle, de son contenu et de ses rapports avec la loi positive. La première partie, la seule qui nous intéresse ci, retrace à grands traits l'évolution du concept de droit naturel et sa perpétuelle survivance à toutes les éclipses. Le traité moderne a été inauguré par Hugo Grotius. Auparavant régnait la conception scolastique incarnée par saint Thomas, préparée par saint Augustin, mais bientôt transformée par Jean Duns Scot et Guillaume Ockham. On ne trouvera pas en ces pages une analyse minutieuse des textes, mais une vue synthétique que prépare le premier chapitre où sont évoquées les conceptions d'Héraclite, Socrate, Platon, Aristote et Cicéron.

O. L.

1271. E. Auerbach. *Passio als Leidenschaft.* — Publications of the Modern Lang. Assoc. of Amer. 56 (1941) 1179-1196.

En complément à son étude plus générale *Remarques sur le mot passion* (*Neuphilol. Mitteilungen* 38, 1937, 218 sv.), M. A. cite quelques textes patristiques et médiévaux où s'annonce la signification moderne, active, de la *passio*. Le sens étymologique et purement passif reste prédominant, mais sous l'influence d'une part du stoïcisme (passion perturbatrice), d'autre part de la mystique du XIIe siècle (amour-passion), le sens actif s'impose de plus en plus. M. C.

1272. A. Bernard, G. Le Bras. *Usure.* — Dictionn. Théol. cathol. 15, II (1948) 2316-2372.

M. B. s'attache à la formation et à l'évolution de la doctrine ecclésiastique sur le prêt à intérêt jusqu'au haut moyen âge. Après évocation des textes bibliques et de l'opposition faite par Aristote, il étudie le droit romain, les Pères grecs (Basile, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome), les Pères latins (Ambroise, Jérôme, Cyprien), les prohibitions de l'Église aux clercs d'abord (dès le IVe siècle), puis aux laïques par Charlemagne et ses successeurs. Pages substantielles, bien documentées.

M. Le B. applique sa compétence bien connue aux siècles d'apogée de la doctrine (XIIe-XVe s.). Il passe d'abord en revue les sources : au XIIe siècle, la *Glossa ordinaria*, le Décret de Gratien, les Sentences du Lombard restent imprécis. Sous l'influence de la révolution économique du XIIe siècle et du renouveau intellectuel, les précisions se font jour, d'abord chez les canonistes, ensuite chez les théologiens, surtout au XIIIe siècle, et aussi chez les romanistes qui se montrent d'ailleurs très déférents pour l'Église. M. Le B., à l'aide de ces sources,

peut exposer la doctrine du prêt à intérêt à cette époque : nature du prêt à intérêt, les raisons de sa condamnation, la nature du péché d'usure, le domaine de l'usure, la généralité de sa prohibition, la diversité des opérations usuraires, les exceptions légitimes, les sanctions spirituelles et temporelles qui ont tâché d'arrêter le fléau : nous ne faisons qu'énoncer les chefs de division qui disent suffisamment l'abondance des question étudiées. O. L.

1273. C. C. Tarelli. *Clement of Rome and the Fourth Gospel.* — Journal theolog. Studies 48 (1947) 208-209.

On admet généralement que Clément n'a pas connu le IV[e] évangile. M. T. relève dans *I Clem.* 49 une réminiscence de Jean 14, 15 et une autre de 6, 51. S'il n'a pas connu Jean lui-même, il a dû avoir connaissance du logion de 14, 15 par une autre source. On pourrait ajouter 43, 6, à rapprocher de Jean 12, 28 et 17,3, qui a une couleur très johannique. B. B.

1274. E. Barnikol. *Die präexitenzlose Christologie des 1. Clemensbriefes.* — Theologische Jahrbücher 4-5 (1936-37) 61-76.

1275. E. F. Bruck. *Ethics vs. Law : St. Paul, the Fathers of the Church and the « Cheerful Giver » in Roman Law.* — Traditio 2 (1944) 97-121.

Histoire de la conception de l'*hilaris dator* depuis Aristote jusqu'à Justinien, en passant par l'Ancien Testament, saint Paul, les Pères de l'Église. Cet article ne relève du *Bulletin* que par une mention assez rapide de *Didachè* IV, 7, Barnabé 19, 11, et Hermas, *Mand.* 10, 3, 1. Justinien a essayé, sans grand succès, de faire pénétrer cette *liberalitas* dans le droit romain. B. B.

1276. S. Alameda O. S. B. *La mariología y las fuentes de la revelación.* — Estudios marianos 1 (1942) 39-100. 11[e] s.

Après quelques considérations générales assez élémentaires, l'article fournit une liste de sermons apocryphes se rapportant à la mariologie. Il les a rangés par ordre alphabétique de leurs auteurs supposés, et il en donne une notice superficielle. B. C.

1277. S. Alameda O. S. B. *La excelencia de la divina maternidad en los Padres.* — Revista españ. Teología 3 (1943) 493-558.

L'auteur s'est appliqué à relever dans les écrits patristiques ce qui lui a paru le plus instructif touchant les qualités et les excellences de la maternité divine. Un bref commentaire souligne la portée des textes principaux. Voici la liste des écrivains occidentaux étudiés dans cet article : Justin, Irénée, Tertullien, Cyprien, Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, Pierre Chrysologue, Grégoire le Grand, Bède, Anselme, Pierre Damien, Eadmer, Bernard de Clairvaux.

Un essai d'interprétation de la doctrine traditionnelle ainsi recueillie termine cet honnête travail. B. C.

1278. J. E. L. Oulton. *Second-Century Teaching on Holy Baptism.* — Theology 50 (1947) 86-91.

Au sujet de la distinction de dom G. Dix entre le baptême d'eau, qui efface les péchés, et le baptême de l'Esprit, qui est associé à l'imposition des mains par l'évêque et à la chrismation, M. O. attire l'attention sur un groupe de textes

anciens où le terme *sphragis* est appliqué au baptême d'eau, par ex. Hermas, *Sim.* 9, 16, 4; *II Clem.* 6-8; *Acta Pauli et Theclae*; Irénée, *Dem.* 3, et surtout Tertullien. M. O. suppose que le terme *sphragis* a subi un changement à la fin du IIe siècle ou au début du IIIe et qu'il a passé du baptême à l'imposition des mains. B. B.

1279. G. Dix O. S. B. *« The Seal » in the Second Century.* — Theology 51 (1948) 7-12.

Réponse aux critiques de M. Oulton (voir *Bull.* V, nº 1278). Dom D. maintient ses positions : le baptême ne constitue pas à lui seul l'initiation chrétienne, il n'en est qu'une partie. C'est vrai, dans un certain sens, et je ne crois pas que personne puisse le contester. Mais ce qui peut l'être, c'est que le baptême soit insuffisant pour faire un chrétien, s'il n'est pas suivi du don de l'Esprit. D'après l'exposé de M. O., dom D. n'attribuait au baptême qu'une valeur négative, le pardon des péchés. Ici dom D. ajoute l'incorporation au Christ et à son corps mystique. Comment peut-on faire partie de ce corps sans être animé d'une certaine manière par son Esprit, même si on n'a pas reçu l'imposition des mains ? J'avoue que je ne comprends pas. Dom D. a découvert, paraît-il, en Syrie et en Asie mineure un rite d'initiation du IIe siècle qui comprend : 1) le sceau de l'Esprit, 2) le baptême d'eau, 3) l'offrande de l'eucharistie. Qu'on excuse mon ignorance, mais je ne vois pas du tout de quoi il s'agit. Ce serait assurément une découverte sensationnelle, car les documents du IIe siècle sont rares. Mais ce qui est plus fort, c'est que l'ordre : don de l'Esprit-baptême, est attesté par saint Paul, lorsqu'il dit que nos pères ont été baptisés dans la nuée et dans la mer, la nuée désignant le Saint-Esprit. Si l'existence de ce fameux rite ne repose que sur des indices de ce genre, j'aime autant dire d'avance que je n'y crois pas. Dom D. est un historien très averti, mais aussi un théologien trop subtil, et ceci nuit à cela. S'il veut simplement affirmer, comme historien, que le don de l'Esprit faisait partie intégrante de l'initiation chrétienne dans l'ancienne Église, je suis prêt à signer cette proposition des deux mains. Mais s'il entend démontrer que le Saint-Esprit n'a rien à voir avec le baptême, je ne puis le suivre. Et s'il croit trouver dans saint Paul la preuve que l'on conférait le don de l'Esprit avant le baptême, je ne puis m'empêcher de croire qu'il est victime de l'esprit de système. Je ne suis jamais sans intérêt cette pensée toujours originale. Mais on peut admirer la finesse chez autrui et préférer le bon sens pour soi-même. B. B.

1280. E. Peterson. *Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae.* — Orientalia christ. period. 13 (1947) 624-635.

La mise en scène des Visions, avec le trône et la femme qui vient s'y asseoir est inspirée par le cérémonial de la divination. Les figures de femmes seraient à rapprocher des représentations des Sybilles. Le fait qu'Hermas lui-même s'assied sur le siège indique qu'il est prophète. Les rapprochements sont intéressants et ils jettent un jour nouveau sur les procédés d'Hermas. B. B.

1281. P. Andriessen O. S. B. *The Authorship of the « Epistula ad Diognetum ».* — Vigiliae christianae 1 (1947) 129-136.

Résumé des articles parus dans *Rech. Théol. anc. méd.* (cf. *Bull.* V, nos 833-834).
B. B.

1282. D. Amand O. S. B. *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, série III, 19). — Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1945 ; in 8, xxviii-608 p.

Carnéade, fondateur de la nouvelle Académie (IIe siècle avant Jésus-Christ), fut le plus redoutable adversaire du fatalisme astrologique. Son argument moral, en particulier, montrant l'absurdité du fatalisme qui introduit la confusion et le bouleversement dans la vie morale, s'est transmis de génération en génération dans la littérature païenne et chrétienne. Carnéade n'ayant rien écrit, sa doctrine ne nous est connue qu'indirectement, et il est d'autant plus intéressant d'étudier la survivance de son argument pour le reconstituer dans sa teneur primitive. L'auteur dégagera de l'ensemble de la tradition six textes témoins qui permettent une reconstitution conjecturale. Malheureusement les auteurs qui rentrent dans le cadre de ce *Bulletin* ne sont que des témoins mineurs : Justin, *I Apol.* 43, qui ne donne qu'une argumentation squelettique, empruntée à la tradition antérieure ; Irénée, qui développe l'argument théologique contre le fatalisme des gnostiques, mais mentionne, comme en passant, l'argument rationnel dans *Adv. haer.* IV, 37, 2. Tous deux cependant ont subi indirectement l'influence de Carnéade. Il n'en est pas de même d'Hippolyte, qui a puisé à une autre source, l'*Adversus mathematicos* de Sextus Empiricus (voir les parallèles p. 226-227). Il y a aussi Firmicus Maternus, qui est un témoin majeur, mais ce n'est pas en tant qu'apologiste. Son témoignage se trouve dans la *Mathesis*, écrite avant sa conversion, alors qu'il était encore un fervent astrologue.

On ne peut que louer ce beau travail et, tout spécialement, le souci qu'a l'auteur de situer son sujet et de replacer l'argument anti-astrologique dans un ensemble de doctrine. Il a aussi le mérite d'attirer l'attention sur un problème qui n'a guère été étudié par les historiens de la théologie. B. B.

1283. W. Parsons S. J. « *Lest Men, Like Fishes...* » — Traditio 3 (1945) 380-388.

Relève un certain nombre de textes où l'on trouve la comparaison des poissons qui se mangent entre eux : Athénagore, *Legat.* 34 ; Irénée, *Adv. haer.* V, 24, 4 ; Ambroise, *Exam.* V, 5, 13, faisant écho à saint Basile ; saint Augustin, *In Ps.* 64 ; plus tard Hervé de Reims et Atton de Verceil. B. B.

1284. G. Bardy. *Valentin.* — Dictionn. Théol. cath. 15, II (1948) 2497-2519.

Après une brève indication des sources, M. B. expose la doctrine de Valentin, puis celle des deux écoles qui sont issues de lui, l'école italique (Ptolémée, Héracléon) et l'école orientale (Théodote). L'auteur semble s'être fié trop facilement parfois à E. de Faye. Le sujet a été renouvelé depuis (cf. *Bull.* V, no 1286).
B. B.

1285. G. Quispel. *La lettre de Ptolémée à Flora.* — Vigiliae christianae 2 (1948) 17-56.

Traduction et commentaire de la lettre de Ptolémée, — chef de l'école italique des Valentiniens, — rapportée par Épiphane, *Panar.* 33, 3, 1-7-10. Il s'agit de la Loi juive et de son origine. Ptolémée prend parti à la fois contre les catholiques et contre Marcion : la Loi ne vient ni du Père, ni du diable ; elle vient d'un être intermédiaire, le Démiurge. Mais il fait, à propos de cette Loi, des distinctions

qui se retrouveront plus tard et qui ne sont pas sans intérêt. M. Q. prépare une édition de la Lettre pour les *Sources chrétiennes*. Nous la verrons paraître avec plaisir. B. B.

1286. F.-M.-M. Sagnard O. P. *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (Études de Philosophie médiévale, 36). — Paris, J. Vrin, 1947 ; in 8, 668 p. Fr. 1200.

Livre capital pour l'étude du gnosticisme valentinien, mais qui intéressera tous ceux qui s'occupent de saint Irénée. C'est à ce titre surtout qu'il rentre dans ce *Bulletin*. La pièce maîtresse de ce travail est l'examen de la grande notice d'Irénée, *Adv. haer.* I, 1, 1-8, 4, reproduite par Épiphane dans son *Panarion*. Comme W. Förster (*Von Valentin zu Herakleon*, Giessen, 1928), le P. S. aboutit à la conclusion que la notice, examinée avec une critique vigilante, donne une idée exacte du système valentinien. Irénée y a mêlé d'autres éléments, mais il est possible de les discerner. Le P. S. élargit la base documentaire en comparant avec la notice d'autres passages, notamment le livre II, où il faut faire la part de l'ironie. Le thème principal ainsi dégagé nous donne la doctrine de Ptolémée. Pour Hippolyte, son jugement est moins favorable. Il développe surtout un thème secondaire ; mais, de plus, son caractère, sa méthode d'amplification et sa systématisation méthodique lui enlèvent une bonne partie de sa valeur. Irénée a aussi la supériorité d'avoir non seulement puisé à de bonnes sources écrites, mais d'avoir été en contact avec les gnostiques. Je n'ai pas à insister ici sur le problème de la gnose. Disons seulement que le P. S. a fait un effort de sympathie pour la juger, ce qui n'est pas sans mérite. On peut même se demander s'il n'exagère pas un peu l'indulgence quand il nous dit que la doctrine de Valentin apparaît comme facile, claire, agréable même, auprès du fatras des formes multiples de la gnose ambiante (p. 615). La traduction donnée de *Adv. haer.* III, 3, 2 (en raison de son rôle plus puissant de principe) ne semble pas avoir grande chance de rendre la pensée d'Irénée. Il est douteux que *principalitas* traduise ἀρχή. Je croirais plutôt, d'après d'autres passages analogues, en tenant compte surtout de la version arménienne, qu'il traduit ἀρχαιότης, qui n'est pas équivoque. B. B.

1287. H. Holstein. *Les formules du symbole dans l'œuvre de saint Irénée*. — Rech. Science relig. 34 (1947) 454-461.

Rassemble les diverses formules de la *Démonstration* et de l'*Adversus haer.* Le développement christologique, qui est placé au 2e article dans *Adv. haer.* III, 4, 1-2, se trouve au 3e dans I, 10, 1. A côté des formules ternaires, on trouve deux formules binaires (I, 3, 6 et III, 1, 2). Les formules de la *Démonstration* paraissent plus archaïques. M. H. fait sien, avec quelque réserve, le jugement de H. Lietzmann : il n'y a pas encore de formule rigide fixée *ne varietur*. Fort bien. Mais alors comment ces professions de foi sont-elles des formules de foi ? Qu'elles varient d'Église à Église, cela se comprend ; mais dans une même Église il n'est guère probable qu'il y ait eu trois ou quatre formules différentes. S'il n'y a aucune fixité, il n'y a pas de formule. Il semble cependant que ces professions de foi sont plus que des gloses improvisées. Il y a là un problème sans solution. Je me risquerai à en proposer une. Tout d'abord je ne vois pas de partie fixe, dans les formules d'Irénée, autre qu'un symbole baptismal très rudimentaire, bien plus rudimentaire que celui d'Hippolyte. Mais la foi ne s'exprimait pas qu'au baptême. L'anaphore de la *Tradition* d'Hippolyte contient une profession de foi christologique. Les développements qu'Irénée ajoute ne sont-ils pas empruntés à des thèmes développés dans des prières liturgiques ? Ce seraient ainsi des professions

de foi, mais non, à proprement parler, des symboles. Je donne l'hypothèse pour ce qu'elle vaut. A propos de la variante *recipientibus* (pour *praecipientibus*) dans V, 20, 1, l'arménien emploie *hawanetselots* (être persuadé, consentir). D'autre part le parallélisme avec *credentibus* et *scientibus* fait songer à un *verbum cogitandi*. Ne serait-ce pas la forme ὑπολαβόντων qui serait sous-jacente aux variantes latines ? Dans I, 10, 2 il ne faut pas traduire δύναμις par force (p. 461), mais par sens ; cf. mon édition de la *Tradition* d'Hippolyte, p. 33, n. 2. B. B.

1288. W. GERICKE. *Irenäus und die Hohepriestervorstellung von Hebräer 6 und 7.* — Theologische Jahrbücher 7 (1939) 69-71.

1289. H. HOLSTEIN. *L'exhomologèse dans l'« Adversus haereses » de saint Irénée.* — Recherches Science relig. 35 (1948) 282-288.

La mention de la pénitence chez Irénée a été remise en question par Mgr E. Amann, à propos de I, 13, 5-7. M. H. se rallie, pour ce passage, à l'interprétation de Mgr A. : « Elles affichaient même publiquement leur situation ». Il ne s'agit donc pas là de l'exhomologèse pénitentielle. Mais il y a d'autres passages où il en est question. M. H. les rassemble. Trois sont conservés en grec, et l'expression *exomologesin facere* y correspond à la forme verbale ἐξομολογοῦμαι. M. H. suppose que dans les deux cas où le grec est déficient il en est de même, et qu'Irénée n'emploie que la forme verbale. Mais il a négligé un moyen de contrôle : la version arménienne. Elle lui donne raison pour IV, 36, 8 ; mais pour VI, 27, 1, elle porte *salmos xostovanouthean ergêk*, ce qui répond au latin *psalmum exomologeseos* (*canebat* au lieu de *plangebat*). Le grec avait donc certainement ψαλμὸν ἐξομολογήσεως. Cela ne change pas grand-chose à l'ensemble de la conclusion. Il paraît bien que dans quatre passages Irénée fait allusion à la pénitence. B. B.

1290. G. BARDY. *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée* (Unam Sanctam, 14). — Paris, Éditions du Cerf, 1947 ; in 8, 348 p. Fr. 360. IIIe s.

M. B. reprend la théologie de l'Église après saint Irénée (voir *Bull.* V, n° 1063). Ce n'est pas de spéculer sur la nature de l'Église qu'on s'occupe au début du IIIe siècle. Il s'agit de s'organiser en face des dissidents. Travail anonyme qu'on ne peut attribuer à personne en particulier, et qui n'en est que plus saisissant : organisation du catéchuménat, de la pénitence, fixation du symbole et du canon des Écritures. Ceux qui se livrent à la spéculation sont rares : Hippolyte, qui est cependant aussi homme d'action, Clément d'Alexandrie, Origène. C'est la grande crise d'apostasie de 256 qui va soulever le problème de l'unité de l'Église et de son organisation. Ici c'est évidemment saint Cyprien qui apparaît. M. B. n'a pas cherché à faire du neuf et, comme dans le volume précédent, il évite d'entrer dans les questions trop techniques. Mais il prend toujours parti en connaissance de cause. Pour la question du *De unitate* et de sa double rédaction, M. B. se rallie à la théorie du P. D. Van den Eynde. Enfin, au IVe siècle, avec le premier concile œcuménique, on en arrive à une organisation hiérarchique complète avec les patriarcats et les provinces, calquées sur les divisions de l'Empire. M. B. a noté très justement les tendances opposées qui se font jour : conception d'une Église de saints et d'une Église miséricordieuse, d'une Église fédéraliste, où tous les évêques sont égaux, et d'une Église hiérarchisée. Il souligne aussi les désaccords entre la théorie et la pratique. Cyprien, partisan d'une Église fédéraliste, agit en chef. Peut-être aimerait-on voir mettre davantage en lumière le rôle de la tradition au début du IIIe siècle. « La parfaite convergence de tant d'efforts humains ne

s'explique en définitive que par l'influence de l'Esprit divin » (p. 96). Je n'y contredirai pas, mais il me semble qu'on pourrait essayer de préciser ce qu'étaient ces efforts humains et l'idée qui les dirigeait. Il y a les contacts entre évêques, dont M. B. parle p. 86-96. Mais il faudrait tenir compte aussi de l'influence d'Irénée et de celle d'Hippolyte, dont on relève les traces jusqu'en Égypte. Dans la traduction du symbole romain, p. 78, je pense qu'il faudrait dire non pas « je crois en un Dieu tout-puissant », mais « je crois en Dieu tout-puissant », Dieu étant *nomen personae*. Dans une note, p. 83, M. B. fait remarquer qu'il serait important de consacrer une étude d'ensemble aux croyances, ou peut-être mieux aux tendances, qui s'expriment dans les apocryphes du IIe siècle. Il y a là une idée à exploiter. Montrer les conceptions que les sectes se faisaient de l'Église ferait mieux ressortir celle que s'en font les Pères. M. B. est mieux qualifié que tout autre pour entreprendre une telle étude et compléter ainsi les deux beaux livres qu'il nous a déjà donnés sur l'Église. B. B.

1291. A. PALUMBO. *La Chiesa d'Africa nella Romanità cristiana.* — Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica 1 (1947) 127-143.

Selon M. P. les préjugés confessionnels ont influencé les différents auteurs au sujet de l'interprétation des rapports entre l'Église d'Afrique et Rome. Il y a peut-être une part de vérité dans cette constatation ; mais il ne faudrait pas exagérer. M. P. entend rester strictement objectif, — mais est-il vraiment le premier ? — et ne pas se laisser influencer par des préjugés. Pour autant qu'on peut voir ce qu'il pense, ce qui n'est pas toujours très facile, il semble se rapprocher de l'opinion des écrivains catholiques. B. B.

1292. C. MOHRMANN. *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens.* — Vigiliae christianae 2 (1948) 89-101, 163-184.

Quelques observations sur les vulgarismes qui sont devenus un des éléments constructifs du latin des chrétiens. Le christianisme s'est recruté au début dans les milieux populaires. De là les rapprochements entre le latin vulgaire et celui des chrétiens. Ne serait-il pas plus exact de dire que le latin des chrétiens a comme base le latin vulgaire ? Quand des écrivains comme Jérôme, Lactance, Augustin dans le *De civitate Dei*, ont voulu écrire une langue littéraire, ils ont gardé pourtant un certain nombre de vulgarismes qui avaient acquis droit de cité. B. B.

1293. B. AXELSON. *Echtheits- und textkritische Kleinigkeit.* — Eranos 39 (1941) 64-81.

Le *Quod idola non sint* n'est pas de Cyprien, et même il est postérieur à son époque. Les rapprochements avec Cyprien ne prouvent rien pour un ouvrage qui n'est qu'une compilation. D'autre part les rapprochements avec Lactance montrent que la priorité se trouve du côté de celui-ci. Tout n'est pas également probant dans cette démonstration. Le reste de l'article est consacré à des corrections de textes : Tertullien, *Apol.* 9, 18 (*sanguis* au lieu de *sanguinis*), Minucius Félix 29, 6 (*oramus* au lieu de *optamus*), Arnobe II, 67 (*reiectionem* ou *relictionem* au lieu de *religionem*), V, 42 (*principaliter*, avec les mss, au lieu de *principali erat*), VI, 22 (*fusum*, au lieu de *usum* et *finis* au lieu de *finibus*). B. B.

1294. J. C. PLUMPE. *Ecclesia Mater.* — Transactions and Proceedings of the Amer. Philol. Assoc. 70 (1939) 535-555.

Cette étude est consacrée à l'usage de l'expression chez Cyprien et Tertullien. Elle a été reprise, depuis, et développée dans un ouvrage paru en 1943 (voir *Bull.* V, nº 548). M. C.

1295. G. D. Schlegel O. S. B. *The « Ad martyras » of Tertullian and the Circumstances of its Composition.* — Downside Review 63 (1945) 125-128.

Dom S. propose de dater l'ouvrage non de 197, mais de 203. Ce seraient des exhortations envoyées ou adressées à Perpétue et à ses compagnons. L'hypothèse s'appuie sur le parallélisme entre le *Ad martyras* et la *Passio Perpetuae*. Tout ce qu'on peut dire, c'est que c'est possible. B. B.

1296. G. Quispel. *De humor van Tertullianus.* — Nederl. theolog. Tijdschr. 2 (1948) 280-290.

Étude sur la méthode de Tertullien dans son *Adv. Valent.* Il change le drame en comédie et fait une assez grossière parodie, suivant la méthode de la satire latine, méthode employée aussi dans le *De pallio.* Il est incapable de comprendre ce qui est élevé. Il est bien vrai que l'esprit de Tertullien n'est pas très fin et que ses procédés sentent plus le journaliste que le philosophe. Mais il ne faut pas mettre seulement en cause l'incapacité de Tertullien à s'élever à la hauteur de Valentin. Il y a une chose que Tertullien comprenait très bien : c'est que toute cette spéculation était la ruine de la tradition et du christianisme. On peut critiquer ses méthodes de polémique, mais il faut reconnaître que son gros bon sens, après tout, avait raison. Si le gnosticisme a sombré dans le ridicule, il ne faut pas accuser seulement les caricatures qu'on en a faites ; les gnostiques eux-mêmes y sont bien pour quelque chose. Il est juste que l'historien fasse un effort pour comprendre leur pensée et pour corriger les outrances de la polémique ; mais il faut qu'il ait la même impartialité vis-à-vis de leurs adversaires. B. B.

1297. E. Evans. *Tertullian's Theological Terminology.* — Church Quart. Review 139 (1944-45) 56-77.

A propos de la formule *una substantia in tribus personis.* Il ne faut pas, comme l'a prétendu A. Harnack, interpréter les termes *substantia* et *persona* dans le sens juridique, mais dans le sens philosophique. Outre les emplois de ces deux termes, M. E. étudie les dérivés du premier (*substantialis, substantivus*), *status, gradus, forma, potestas, species.* B. B.

1298. T. Ayuso Marazuela. *Nuevo estudio sobre el « Comma Ioanneum ».* — Biblica 28 (1947) 83-112, 216-235 ; 29 (1948) 52-76.

Seule la dernière partie de cette étude intéresse le *Bulletin.* Il s'agit de la tradition patristique de *I Jo.* 5, 7. Le premier à parler des trois témoins célestes est Priscillien ; mais il n'en est pas l'auteur : il a falsifié un texte préexistant. L'addition est espagnole d'origine. Sur ce point, je ne serais pas aussi affirmatif que M. A. Ce sont des Africains (Tertullien, Cyprien) qui ont appliqué les premiers à la Trinité le *tres unum sunt.* La glose a eu un rapide succès en Afrique (Victor de Vita, Vigile de Tapse, Fulgence) et, d'autre part, la Bible espagnole a d'étroites affinités avec celle d'Afrique. Il ne me semble pas exclu que le *comma* ait son origine en Afrique, d'où il serait passé en Espagne. Priscillien lui a donné une forme nouvelle, en conformité avec sa doctrine. Quant à la Vulgate, c'est bien en Espagne qu'elle a reçu le *comma.* B. B.

1299. J. C. Fenton. *Vicarius Christi.* — American eccles. Review 90 (1944) 459-470.

L'expression ne date pas du XIIe siècle, comme on l'a parfois prétendu. Elle est employée comme acclamation sous le pape Gélase Ier (cf. *Avellana*, CSEL 35, 487). Le Pseudo-Cyprien, *De aleat.* 1, parle du siège de Pierre en l'appelant *vicariam domini sedem.* Le titre de *vicarius* est employé fréquemment par les classiques pour désigner un substitut, un procurateur. Il peut être appliqué à quiconque tient un mandat d'un autre. Saint Bernard, *De consid.* 2, rappelle à Eugène III, en lui donnant ce titre, qu'il est l'intendant du Christ. Yves de Chartres, *Serm.* 3, donne d'ailleurs le même titre à l'évêque. Mais la plénitude du pouvoir du pape le lui fait réserver. Cela ne veut pas dire que le pape jouit du même pouvoir que le Christ. Jacques de Viterbe, *De regimine christiano*, a fait une minutieuse comparaison entre le pouvoir de l'un et de l'autre. L'expression est même plus ancienne que ne le croit M. F. : voir *Bull.* V, nº 1300. B. B.

1300. M. Maccarone. « *Vicarius Christi* » *e* « *Vicarius Petri* » *nel periodo patristico.* — Rivista di Storia della Chiesa in Italia 2 (1948) 1-32.

Bonne étude sur ces deux expressions depuis Tertullien jusqu'à la fin du Ve siècle. A noter l'emploi de *vicarius* comme adjectif et comme substantif, et l'équivalence de la formule *vice Christi.* Pour Tertullien le Christ est *vicarius Dei*, l'Esprit-Saint *vicarius Christi. Vicarius Christi* est appliqué à Pierre par le *De aleatoribus* (Hartel, 102), Ambroise, *Exp. in Luc.* 10, Aponius. Ce dernier emploie aussi *vicarius Petri.* L'expression *vicarius Christi* reste propre à l'Occident. L'expression de *vicarius Dei* appliquée à l'empereur a une tout autre origine. B. B.

1301. J. W. Ph. Borleffs. *La valeur du* « *Codex Trecensis* » *de Tertullien pour la critique du texte dans le traité* « *De baptismo* ». — Vigiliae christianae 2 (1948) 185-200.

Le manuscrit *Troyes 523*, provenant de la bibliothèque de Clairvaux, est le seul manuscrit subsistant du *De baptismo*, toutes les éditions reposant sur celle de Paris 1545, due à Martin Mesnart. Le *Trecensis*, découvert par A. Wilmart en 1916, donne un texte sensiblement différent, si bien qu'on peut se demander si on ne se trouve pas en présence d'une double édition, faite par Tertullien lui-même. M. B. montre que la priorité revient au *Trecensis* et que le texte de Mesnart ne peut être une revision faite par Tertullien. Les futurs éditeurs devront donc prendre pour base le *Trecensis*, pour les parties qu'il a conservées, tout en le corrigeant là où il est sûrement fautif. B. B.

1302. P. Schepens S. J. *Tertullien (De Baptismo, V : Esietos).* — Recherches Science relig. 35 (1948) 112-113.

Le mot mystérieux serait une mauvaise graphie du grec *εισετος*, adjectif verbal qui n'est pas attesté ailleurs. La conjecture de I. Lévy me paraît plus probable : c'est une forme latinisée de *εσιης*, attesté dans les papyrus. B. B.

1303. F. R. M. Hitchcock. *Tertullian's Views on the Sacrement of the Lord's Supper.* — Church Quart. Review 134 (1942) 21-36.

Exposé des diverses interprétations de la doctrine eucharistique de Tertullien. Est-il partisan de l'impanation, réaliste ou symboliste ? La réponse qu'on donne à cette question varie suivant le sens qu'on attribue aux expressions

censetur, *figura*, *representare*, *consecrare*. M. H. se rallie finalement à l'interprétation symboliste. Le pain et le vin sont des « symbolical representation-forms of the Body and Blood of Christ ». Je pense que la question est mal posée. Il ne faut pas poser l'alternative : réaliste ou symboliste ? Tertullien est assurément symboliste, mais d'un symbolisme qui n'exclut pas le réalisme. Le pain est *figura*, parce qu'il est la forme sous laquelle le corps du Christ se présente aux yeux du croyant. Mais ce symbolisme se double d'un réalisme : le pain est le corps du Christ, ce n'est pas un pur symbole. Le terme de *figura* revient d'ailleurs chez saint Ambroise, *De sacr.* IV, 21, qui est pourtant nettement réaliste. B. B.

1304. P. Bellet O. S. B. *Fragmentos desconocidos de Hipólito de Roma en la tradición copta.* — Sefarad 6 (1946) 355-361.

Il s'agit d'un fragment sur *Matth.* 24, 15-34, édité P. de Lagarde, *Catenae in evangelia aegyptiacae*, Göttingen, 1886. On a cru que le lemme ne visait que le début du passage. D'après dom B. il vaudrait pour la suite, comme le montre la comparaison avec les versions syriaque, arabe et éthiopienne. La question mériterait un examen plus approfondi. Dom. B. donne la traduction des fragments coptes. B. B.

1305. C. C. Richardson. *The Date and Setting of the Apostolic Tradition of Hippolytus.* — Anglican theolog. Review 30 (1948) 38-44.

La *Tradition apostolique* est antérieure à la rupture avec Callixte et elle ne vise pas une situation particulière de l'Église romaine. Elle a pour but d'instruire les évêques de leurs devoirs à un moment où le montanisme exerce une influence néfaste sur certains d'entre eux. Il faut remonter jusqu'au moment de l'élection de Zéphyrin, qui fut favorable au montanisme, vers 197. Le rapprochement de la *Tradition* et du traité des charismes est favorable à cette hypothèse qui mérite considération. B. B.

1306. H. Duensing. *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-hist. Kl., III. Folge, 32). — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1946 ; in 8, 148 p.

On sait l'importance de la version éthiopienne de la *Tradition* d'Hippolyte, bien qu'elle ne dérive de l'original que par l'intermédiaire du copte et de l'arabe. L'édition de M. D. est donc la bienvenue. Outre les six manuscrits utilisés par G. Horner, *The Statutes of the Apostles* (Londres, 1904), l'éditeur s'est servi de *Paris Nat. éth. Abbadie 65* et d'un manuscrit de Tubingue dont il ne donne pas la cote. L'édition a été faite avec grand soin. Je n'y ai relevé que peu de fautes : p. 16, 3 *yesamya* pour *yesayam* ; p. 30, 17 *tsaga* est attesté par P3 et non par P2, contrairement à ce qui est dit dans l'apparat ; p. 50, 2 *za'enlala* pour *za'enbala* ; p. 74, 13 *ne'etsaqa* pour *neqetsaqa*. Le texte établi est en général meilleur que celui de Horner. Il y a cependant des leçons qui me paraissent douteuses. Ainsi 18,5 *makan*, au lieu de l'accusatif *makana*, qui répond à l'original et a l'appui des meilleurs manuscrits. La leçon *fetsum* (adjectif), p. 20, 6, ne donne pas un sens satisfaisant ; il est traduit par « vollständig » : c'est le peuple tout entier qui répond. Mais jamais le traducteur n'emploie ce mot dans ce cas, c'est toujours *kwelu*. La forme adverbiale *fetsuma*, appuyée par l'arabe, donne un meilleur sens : « Qu'il (le Seigneur) soit tout à fait avec ton esprit ». Ce sont d'ailleurs des détails que l'apparat permet de corriger. Si le texte est meilleur que celui de Horner, la tra-

duction me paraît souvent moins bonne. Elle est tout d'abord beaucoup plus lourde que celle de Horner, qui est cependant très littérale. Mais, ce qui est plus grave, il y a des contresens. Ainsi p. 19, 2 « vor der Schöpfung ». Le contexte demande « dès le début de la création », et cela s'accorde avec l'éthiopien. P. 21, 7-9 : « Nachdem der Bischof eingesetzt ist, begrüssen ihn alle einzeln, in dem sie den, der Bischof geworden ist und dem diese Gnade zuerteilt hat, auf dem Mund küssen ». Comparer avec ce mot à mot latin : *Postquam constitutus fuerit episcopus, pacem dent ei omnes singillatim in ore dum salutant eum qui factus est episcopus et cui contulit hanc gratiam.* Le mot *ba'af* (*in ore*) est transporté sans raison d'une proposition à l'autre. On voit, de plus, que la traduction, malgré son caractère littéral, ne peut donner une idée de la place des mots. P. 75, 4-5: « in dem er mitten unter alle Gläubigen tritt ». Exactement : « Se tenant debout (*qawimo*) au milieu de tous les fidèles ». L'adjectif « unvergängliche », p. 75, 13, appliqué à la lumière, est moins expressif que l'éthiopien : incorruptible, qui laisse transparaître le grec ἄφθαρτος. En somme, si le texte éthiopien de Horner est dépassé, sa traduction ne reste pas sans valeur. Mais l'apparat M. D., par sa richesse et sa précision, fait de son édition un instrument de travail désormais indispensable pour l'étude du texte d'Hippolyte. B. B.

1307. E. Lengeling. *Das Heilswerk des Logos-Christos beim hl. Hippolyt von Rom.* — Roma, Istituto grafico tiberino, 1947 ; in 8, xii-51 p.

Le contenu de ce fascicule ne répond pas tout à fait au titre, qui est celui du travail complet présenté comme thèse à l'Université grégorienne. Il ne contient que l'introduction et le 3e des cinq chapitres de la thèse : l'œuvre de salut du Christ dans sa causalité efficiente. La doctrine d'Hippolyte en ce domaine est, comme le dit l'auteur, « Verkündigungstheologie ». Elle ne se laisse pas ramener à un thème unique. M. L. met surtout en lumière la place centrale de la croix du Christ dans la pensée d'Hippolyte. Parmi les sources utilisées, on regrettera que l'auteur n'ait pas gardé plus de réserve au sujet de l'homélie 6 du Pseudo-Chrysostome, où il voit une œuvre « an deren Echtheit nicht gezweifelt werden kann » (p. 47). Tout le monde ne partage pas ce robuste optimisme. En attendant que la preuve soit faite, il aurait fallu donner à cette pièce un traitement spécial, au lieu de glisser ses citations parmi les autres. Le tableau ainsi obtenu est en partie faussé par des idées qui ne se retrouvent pas ailleurs chez Hippolyte. B. B.

1308. W. C. van Unnik. *Les cheveux défaits des femmes baptisées. Un rite de baptême dans l'Ordre ecclésiastique d'Hippolyte.* — Vigiliae christianae I (1947) 77-100.

La prescription d'Hippolyte sur les cheveux défaits des femmes au baptême se retrouve dans l'usage des purifications juives. C'est un signe d'impureté. L'usage remonterait donc à la communauté chrétienne de Jérusalem. M. v. U. rapproche de cette coutume la description des vices, personnifiés par des femmes aux cheveux défaits dans Hermas, *Sim.* IX, 9, 5. B. B.

1309. A. Ferrua S. I. *Antichità cristiane. « Novatiano beatissimo martyri ».* — Civiltà cattolica 95, IV (1944) 232-239.

L'inscription découverte en 1932 concerne bien l'évêque schismatique. Ce n'est pas l'inscription funéraire, qui aurait porté le titre du défunt (*episcopo*), mais une inscription ajoutée lors d'un aménagement par le diacre Gaudentius. La catacombe elle-même serait donatiste, ce qui explique qu'elle n'ait pas été visitée aux VIe-VIIIe siècles. Il n'est pas question de la réconciliation de No-

vatien, ni de son inscription au calendrier romain, comme l'a suggéré dom C. Möhlberg. Le Novatien qui y figure doit être un autre personnage. B. B.

1310. A. A. EHRHARDT. *Cyprian, the Father of Western Christianity.* — Church Quart. Review 133 (1941-42) 178-196.

Esquisse assez rapide de la vie et de l'œuvre de Cyprien, qui ne va pas sans quelques simplifications. Ainsi Hippolyte devient le champion du parti grec à Rome, contre le parti africain. La réalité est probablement un peu plus complexe. B. B.

1311. M. BÉVENOT S. J. *A New Cyprianic Fragment.* — Bulletin John Rylands Library 28 (1944) 76-82.

Le ms. *Holkham 121* (XVe s.), f. 53v, contient une lettre de Cyprien à Silvanus, Reginus et Donatianus, qui est inconnue des éditions. Bien qu'elle ne se trouve que dans un ms. du XVe siècle, le P. B. ne voit aucune raison de douter de son authenticité. Il y en aurait une trace dans un autre manuscrit, du XIe siècle, *Mont Cassin 204.* Le P. B. donne le texte avec un bref commentaire. La lettre n'a d'ailleurs pas en elle-même grand intérêt. B. B.

1312. P. SCHEPENS. *Saint Cyprien, Episcopatus unus est cuius a singulis pars in solidum tenetur (De unitate Ecclesiae, V).* — Recherches Science relig. 35 (1948) 288-289.

D'après le P. S. l'accusatif *solidum* aurait le sens de l'ablatif et il faudrait traduire : « L'épiscopat (ou l'ensemble des évêques) est un, parce que chacun détient une partie du tout ». La solution ne me paraît pas heureuse. Tout d'abord les mots *in solido* n'ajouteraient rien au sens, une partie supposant nécessairement un tout. De plus l'expression *in solidum* est trop connue pour qu'il s'agisse d'un simple hasard. Le P. S. déclare qu'il ne saurait être question d'une obligation morale *in solidum.* Je suis tout à fait d'accord. Mais l'expression n'évoque nullement par elle-même une obligation morale. Le *solidum*, c'est une somme ou un bien indivis. Dire que les évêques ont part à l'épiscopat *in solidum*, c'est dire en d'autres mots ce que Cyprien a dit deux lignes plus haut : *episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus.* B. B.

1313. L. ALFONSI. *Appunti sull' Octavius di Minucio Felice.* — Scuola cattolica 70 (1942) 70-73.

Minucius Félix est essentiellement un cicéronien. L'influence du maître ne se limite pas à la forme, mais elle s'étend au fond. La défense du christianisme de l'*Octavius* est basée sur des arguments empruntés à Cicéron. Il a subi aussi l'influence de Sénèque. La thèse mériterait d'être exposée un peu plus en détail. B. B.

1314. I. TOMASELLI NICOLOSI. *Pagine lucreziane nell'Octavius di Minucio Felice.* — Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica 1 (1947) 67-78.

Signale quelques traits d'influence de Lucrèce sur Minucius Félix, non seulement dans les paroles de l'interlocuteur païen, mais aussi dans celles du chrétien. J'avoue que certains rapprochements, tel celui qui est fait entre *proiecti in terram* et *proiectus ab undis* (p. 69), me paraissent un peu vagues. B. B.

IVᵉ s. **1315.** M. JUGIE. *La mort et l'assomption de la sainte Vierge.* Étude historico-doctrinale (Studi e testi, 114). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944 ; in 8, VIII-747 p.

Nous avons rendu compte ailleurs (*Rech. Théol. anc. méd.* 14, 1947, 338-340) de cet important volume. Nous mentionnerons ici ce qui regarde les principaux témoins latins : Saint Ambroise (p. 67-70), le récit du Pseudo-Méliton (p. 111-116), un autre apocryphe latin publié par C. Tischendorf (p. 156-157), Isidore de Séville (p. 270), Bède le Vénérable (p. 271), Paul Diacre (p. 272), les Espagnols Ascarius et Tusarède (p. 274), le Pseudo-Jérôme *Ad Paulam et Eustochium* (p. 276-280), le Pseudo-Augustin (p. 282-291), Hincmar de Reims (p. 364), Jean d'Aqui (p. 364), Rathier de Vérone (p. 366), Anselme de Cantorbéry (p. 366), saint Bernard (p. 368), Guerric d'Igny (p. 368), Godefroid d'Admont (p. 369), Atton de Verceil (p. 371), Odilon de Cluny (p. 372), Guibert de Nogent (p. 373), Isaac de l'Étoile (p. 374), Pierre de Celles (p. 375), Alain de Lille (p. 376), Innocent IV (p. 377), Fulbert de Chartres (p. 378), Hugues et Gauthier de Saint-Victor (p. 379), Philippe de Harveng (p. 380), Pierre de Poitiers (p. 380), Huguccio (p. 380), Guillaume d'Auvergne (p. 381), Pierre Damien (p. 381), Amédée de Lausanne (p. 382), Richard de Saint-Victor (p. 382), Pierre de Blois (p. 382), saint Antoine de Padoue (p. 383), Abélard (p. 384), Pierre le Mangeur (p. 386), Absalon (p. 386), Gauthier de Château-Thierry (p. 388), Guillaume Durand de Mende (p. 389), Ludolphe le Chartreux (p. 390), Alphonse Tostat (p. 391), Jacques de Voragine (p. 393), Barthélemy de Bologne (p. 393), Albert le Grand (p. 395), saint Thomas d'Aquin (p. 399), saint Bonaventure (p. 400), François de Meyronnes (p. 402), Nicolas de Lyre (p. 403), Thomas de Strasbourg (p. 403), Jean de Jenzenstein (p. 403), Baldo de Ubaldis (p. 406), Jean Morcelle (p. 407) etc.

B. C.

1316. W. J. MCGARRY S. J. *A Fundamental Principle in Mariology.* — Theological Studies 1 (1940) 396-411 ; 2 (1941) 35-52.

Quelques indications patristiques passablement fantaisistes. La dernière surtout est à relever. L'auteur conjecture que saint Ambroise (PL 15, 1640 [et non 1559]) en écrivant : *Dominus redempturus mundum, operationem suam inchoavit in Maria... per quam salus omnibus parabatur...*, aurait suggéré que la Vierge fut rachetée séparément et avant les autres humains. En réalité il s'agit de la foi que Marie accorda au message de l'ange. Ambroise l'oppose à l'incrédulité de Zacharie. Cet acte de foi était déjà un fruit de la rédemption. C'est donc, conclut l'évêque de Milan, en Marie que commence à agir, par anticipation, la grâce rédemptrice.

B. C.

1317. C. CECCHELLI. *Note sopra il culto delle reliquie nell' Africa Romana.* — Atti Pontif. Acad. Romana Archeologia, ser. III, Rendiconti 15 (1939) 125-134.

Il ne s'agit pas seulement du corps des martyrs, mais de linges trempés dans leur sang ou qui ont seulement touché leur corps ou leur tombe. Ce culte prendra une telle extension que le concile de Carthage de 401 devra prendre des mesures et faire démolir les *memoriae* qui n'ont pas de vraies reliques. Outre les martyrs africains, on voit apparaître, surtout à partir du Vᵉ siècle, des martys orientaux. Le rapprochement entre le culte des martyrs et celui de l'eucharistie se trouve dans saint Augustin, *Conf.* VI, 2, mais c'est une suggestion de saint Ambroise à Monique. De là la *depositio* comme rite de dédicace et la *mensa martyrum*.

B. B.

1318. B. Axelson. *Randbemerkungen zu Arnobius.* — Eranos 40 (1942) 182-183.

Aux amendements proposés au texte d'Arnobe (voir *Bull.* V, no 1293) Mlle A. en ajoute une série, d'après l'édition de C. Marchesi, mais sans aucune espèce de justification. B. B.

1319. J.-H. Waszink. *Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen.* — Mnemosyne, Ser. III, 9 (1940-41) 65-85.

M. W. rattache la classification des rêves chez Chalcidius à Philon. Moyennant, cependant, des intermédiaires. L'intermédiaire tout indiqué est Porphyre, mais cela ne suffit pas. Sans doute faut-il intercaler, entre Philon et Porphyre, Numénius. M. C.

1320. B. Citterio. *C. M. Vittorino* (Scrittori latini). — Brescia, « La Scuola » Editrice, 1948 ; in 16, 118 p. L. 120.

L'opinion de saint Jérôme a comme jeté un sort à Marius Victorinus et on a l'habitude de le traiter avec un certain dédain. M. C. veut réparer cette injustice auprès du public italien et il consacre au rhéteur africain une élégante plaquette, où il expose sa vie et sa doctrine. Victorinus est le premier occidental qui ait tenté un rapprochement entre le néoplatonisme et le christianisme. Sa tentative ne fut peut-être pas heureuse, spécialement pour la doctrine trinitaire, mais il a eu du moins le mérite de tracer la voie. Son influence sur saint Augustin fut indirecte : elle s'exerça par les traductions qui firent connaître le néoplatonisme aux Latins. B. B.

1321. A. Grazioli. *S. Zenone di Verona.* — Scuola cattolica 68 (1940) 174-199.

1322. A. Grazioli. *Il culto di S. Zenone.* — Scuola cattolica 68 (1940) 290-301.

L'auteur de ces deux articles soumet à la critique certains témoignages relatifs à saint Zénon de Vérone. Les traités montrent son origine africaine : ils tiennent de Tertullien, Cyprien, Lactance, Apulée. Leur contenu correspond à la seconde moitié du IVe siècle et permet de conclure à l'épiscopat de leur auteur.

Quant au culte, à Vérone et hors de Vérone, c'est à tort que, sur la foi de saint Grégoire, il s'adresse à un martyr. L'antiquité a ignoré ce titre qu'une ferveur obstinée a obtenu de la Congrégation des rites en 1881, renouvelant un geste de Sixte-Quint.

Mgr G. publie (p. 193) un texte latin inédit de la chronique de Coronatus, d'après un ms. d'Einsiedeln. L'étude admet sans discussion l'authenticité de tous es traités attribués à Zénon par les éditeurs. B. C.

1323. J. Pérez de Urbel O. S. B. *La teología trinitaria en la contendia priscillianista.* — Revista españ. Teología 6 (1946) 589-606.

Priscillien a-t-il été vraiment hérétique ? Ne faut-il pas distinguer entre le maître et ses disciples ? Dom P. de U. propose une autre solution : il y a deux personnages en Priscillien. Ce qu'il écrit est orthodoxe ou à peu près ; mais il a une doctrine secrète qui est hétérodoxe. L'application de la théorie est faite au dogme trinitaire. J'avoue que cette explication me paraît un peu forcée.

B. B.

1324. E. Fitzgerald. *De sacrificio coelesti secundum sanctum Ambrosium* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 12). — Mundelein (Ill.), Seminarium S. Mariae ad Lacum, 1941 ; in 8, III-90 p.

L'enquête de M. F. est destinée à appuyer la thèse théologique de l'inexistence du sacrifice céleste du Christ. Saint Ambroise fait figure de témoin à charge. L'examen attentif des deux passages principaux (*De officiis* I, 48 et *Expl. Ps.* 118, n. 26), en eux-mêmes et dans leur contexte, commande le travail. M. F. montre bien qu'on n'en saurait rien tirer. Mais un ensemble d'autres allusions aux fonctions sacerdotales du Christ depuis l'Ascension ne laisse pas de suggérer l'action sacrificielle, au moins au sens d'une oblation : *aeterna oblatio peccatorum* (p. 54), *quando Patri [Christus] hostiam boni martyris [Stephani] offerrebat [in coelo]* (p. 56). Si le Christ offre au Père, comme un sacrifice, la mort d'Étienne, il la conjoint nécessairement à la sienne.

Lorsque parut la dissertation, l'authenticité ambrosienne du *De sacramentis* était encore incertaine. M. F. est assez disposé à l'accepter, mais il assure n'avoir rien trouvé dans ce traité « qui regarde le problème » (p. 21). La citation qui y est faite du canon romain, avec la mention de l'autel céleste, n'est certes pas aussi démonstrative qu'une affirmation directe d'Ambroise, mais elle ne doit pas pour autant être négligée.

Ce travail méritoire est peut-être trop solidaire de concepts discutés sur la nature et les éléments constitutifs d'un sacrifice. B. C.

1325. F. R. M. Hitchcock. *Origen's Theory of the Holy Communion and its Influence on the Church.* — Church Quart. Review 131 (1940-41) 216-239.

Relève quelques traces du symbolisme origénien de l'eucharistie dans Ambroise, Jérôme, Augustin (p. 235-239). B. B.

1326. C. Martini O. F. M. *Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia* (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas theologica, Theses ad lauream, 21). — Romae, Pont. Athenaeum Antonianum, 1944 ; in 8, XV-231 p.

L'unité d'auteur du commentaire sur saint Paul et des *Quaestiones* est indiscutable. Le P. M. y joint le commentaire de *Matth.* 24 et les fragments *De Petro apostolo* et *De tribus mensuris*. Mais il restitue à Pélage six fragments, dont plusieurs avaient été attribués par conjecture à l'Ambrosiaster : Pseudo-Hilaire, *Contra Arrianos* ; Pseudo-Augustin, *Sermo* 246, *De divinitate Filii*, *De divinitate Spiritus Sancti*, *Contra Apollinaristas*, *Verbum caro factum est* (édition p. 189-210). Le P. M. étudie aussi la tradition manuscrite de l'Ambrosiaster, la relation des deux recensions des *Quaestiones*, les sources et l'influence de ces écrits. Il donne une esquisse de la théologie de l'auteur et expose les opinions diverses sur l'identification de celui-ci. Il reste sur une sage et prudente réserve. Tout ce qu'on peut dire avec certitude, c'est qu'il vécut à Rome sous Damase (364-384), bien qu'il semble avoir des attaches avec Milan et avec l'Espagne. Il était de bonne famille, versé dans le droit romain, probablement converti du paganisme et prêtre.

Le P. M. déclare qu'il n'a voulu donner qu'une esquisse et déblayer le terrain. C'est peut-être trop de modestie. Son travail est très bien conduit et les résultats en sont appréciables. L'aperçu de la théologie de l'Ambrosiaster est ce qu'on a

écrit de plus complet jusqu'à présent sur le sujet. A signaler la comparaison avec Augustin et Pélage, p. 105-112. L'auteur a aussi une théorie sur l'équivalence de la prêtrise et de l'épiscopat, l'évêque n'étant que le premier des prêtres. Le texte allégué par P. Batiffol pour la forme de l'eucharistie se rapporte en fait au baptême (p. 120, n. 5). Une édition critique du commentaire permettrait, sans doute, de serrer certains problèmes de plus près, par exemple la question d'authenticité du commentaire de *Rom.* 5, 12, cité par saint Augustin, *Contra duas epist. Pel.* IV, 4, 7 sous le nom de saint Hilaire. En attendant le P. M. a fait le point avec toute la précision possible pour le moment. B. B.

1327. T. Kleberg. *Weinfälschung — ein stilistisches Klischee bei den Kirchenvätern.* — Eranos 38 (1940) 47-54.

L'image du cabaretier qui mêle son vin d'eau se retrouve chez Jérôme, Maxime de Turin, Gaudentius commentant Isaïe 1, 22, d'après le texte des Septante. B. B.

1328. C. Mohrmann. *Sur quelques interdictions de vocabulaire.* — Vigiliae christianae 1 (1947) 247-248.

M. W. Havers, *Neuere Literatur zum Sprachtabu*, dans *Akad. der Wissensch. Wien, Philos.-hist. Kl., Sitzungsber.* 223, 5 (Vienne, 1946), p. 154, signalait quelques expressions qu'il expliquait par une interdiction de vocabulaire : *dominicum*, *sancta* pour l'eucharistie. Mlle M. y ajoute *partes* pour l'eucharistie, dans Augustin (*Miscellanea agostiniana* I, 375), de même que *vitam*, aussi pour l'eucharistie (*De pecc. mer.* I, 24, 34), et *salutem* pour le baptême (*ibid.*). Mais ces deux derniers termes font probablement allusion à une expression de la langue punique. Je doute un peu qu'il y ait là, à proprement parler, une interdiction de vocabulaire. Ne s'agit-il pas plutôt d'expressions elliptiques ? Quand un prêtre parle aujourd'hui des parcelles qui restent dans un ciboire, il n'obéit pas à un tabou, mais trouve plus commode d'employer le mot « parcelles » sans ajouter « de la sainte hostie ». Tout le monde comprend, et c'est plus court. Qu'il y ait des interdictions de vocabulaire dans la langue chrétienne, c'est fort probable, mais il ne faut pas chercher des tabous partout. B. B.

1329. U. Dominguez O. S. A. *El candidato al sacerdocio en los concilios de Toledo.* — Ciudad de Dios 155 (1943) 261-290. ve s.

L'article du P. D. est purement analytique : il a recueilli dans les canons des conciles de Tolède tout ce qui a trait aux dispositions exigées du candidat aux ordres, pour tous les degrés de la hiérarchie. Les conclusions à en tirer, en ce qui regarde le rigorisme espagnol, ont été présentées par le P. R. S. de Lamadrid dans *Estudios eclesiásticos* 17 (1943) 183-200. B. C.

1330. G. Mannelli. *La personalità prudenziana nel « Dittochaeon ».* — Miscellanea de Studi di Letteratura cristiana antica 1 (1947) 79-126.

Pour expliquer le décousu apparent de cette œuvre, on suppose qu'il s'agit d'une collection d'inscriptions destinées à expliquer les peintures d'une église. Le choix de Prudence serait guidé par des peintures existantes. Le poète serait soumis au peintre. Mlle M. admet cette destination de l'œuvre, mais elle propose une autre hypothèse pour le choix de sujets : ils ne seraient pas dictés par des peintures existantes, mais choisis librement par Prudence, qui proposerait ainsi

un cycle de peintures. Au lieu d'être soumis au peintre, le poète trahirait par ce choix sa personnalité. Cette hypothèse n'est ni plus ni moins probable que la précédente. Suit une traduction des poèmes. B. B.

1331. R. GOOSSENS. *Vilis sapientia (Prudence, Hamartigenia 402).* — Latomus 6 (1947) 197-205.

Dans ce vers la *clava herculea* désigne les cyniques, dont le bâton était l'insigne et qui se réclamaient d'Héraclès : « La sagesse méprisable brandit la massue d'Hercule ». Il ne s'agit donc pas des sophistes en général. B. B.

1332. C. RAPISARDA. *La rappresentazione dell'oltretomba in Prudenzio.* — Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica 1 (1947) 41-65.

Prudence n'est pas un théologien. Ses représentations des peines de l'enfer et du bonheur du ciel sont poétiques. Elles sont puisées en partie dans la Bible et la tradition chrétienne, en partie dans la tradition classique. La prière de l'*Hamartigenia* 931-966 suppose la croyance à un feu purificateur, mais qui est situé en enfer. Prudence espère son salut éternel au jugement universel. B. B.

1333. T. DE ORBISO. *La mujer del Protoevangelio.* — Estudios bíblicos, ép. II, 1 (1941-42) 187-207, 273-289.

M. de O. croit que la leçon *ipsa conteret* a été introduite dans la Vulgate par saint Jérôme lui-même, lequel avait de bonnes raisons de le faire. Il s'appuie sur l'autorité de dom H. Quentin et de la majorité des critiques. La majorité n'est jamais un bon critère en matière de critique et, en tout cas, ici elle n'existe pas. Dom Quentin a introduit cette leçon en vertu de sa « règle de fer », mais la plupart des critiques compétents le lui ont reproché. Il y a au contraire des raisons tout à fait péremptoires pour croire que saint Jérôme n'a pas admis cette leçon. M. de O. est très fier de relever l'interprétation mariale du protévangile dans trois écrivains espagnols : Prudence, l'auteur de l'*Epistola ad amicum aegrotum* et saint Isidore. Je ne suis pas bien sûr que le second soit espagnol (voir *Bull.* V, n° 720). B. B.

1334. G. ELLARD S. J. *How Fifth-Century Rome Administered Sacraments.* — Theological Studies 9 (1948) 3-19.

Texte, traduction et commentaire partiel de la lettre d'Innocent I[er] à Decentius de Gubbio. Le P. E. n'apporte aucun élément nouveau. B. B.

1335. G. BARDY. *Grecs et Latins dans les premières controverses pélagiennes.* — Bulletin Littér. ecclés. 49 (1948) 3-20.

Pélage a trouvé un appui en Orient, tout d'abord à Jérusalem, sous l'évêque Jean ; puis il a été défendu par deux hellénistes éminents, Anianus de Céléda et Julien d'Éclane, qui invoquent l'autorité de saint Jean Chrysostome. C'était opposer l'Orient à l'Occident. La connaissance imparfaite qu'il avait du grec mettait saint Augustin dans une position d'infériorité vis-à-vis de ses adversaires. B. B.

1336. M. VILLAIN. *Rufin d'Aquilée commentateur du Symbole des Apôtres.* — Science religieuse, Travaux et recherches (1944) 129-156.

Rufin commente le symbole d'Aquilée, mais il signale les variantes du symbole

romain et celles de symboles orientaux. De fait c'est à celui de Jérusalem qu'il se réfère. Il use d'ailleurs largement des catéchèses cyrilliennes dans son commentaire. La comparaison de son symbole avec le romain montre que celui d'Aquilée n'est qu'un remaniement du romain. Outre Cyrille de Jérusalem, Rufin aurait puisé aux sermons 112-115 de saint Augustin et à l'*Explanatio symboli* que M. V. attribue sans hésiter à saint Ambroise. Il est probable qu'il a raison, mais on a récemment soutenu que la dépendance était du côté de l'*Explanatio* et non de Rufin (voir *Bull.* V, nº 1105). B. B.

1337. R. Criado S. I. *El modo de las comunicaciones divinas a los Profetas.* — Estudios eclesiásticos 19 (1945) 463-515.

D'après les Pères, — pour l'Occident : Jérôme, Augustin, Grégoire, — les visions prophétiques sont, en général, considérées comme des visions internes, à l'exception de certaines visions de Daniel. Mais pour les théophanies patriarcales, ils admettent des visions externes. B. B.

1338. F. Cavallera S. J. *Jérôme (saint).* — Dictionn. Bible, Suppl. IV (1948) 889-897.

Du résumé de la doctrine, retenons surtout l'appréciation de l'exégèse. Le sens littéral ne retient pas longtemps Jérôme. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, il pratique largement — trop largement peut-être — l'exégèse spirituelle. Jérôme est disciple d'Origène, et il doit beaucoup au maître alexandrin. B. B.

1339. P. Antin O. S. B. *Hilarius gallicano cothurno extollitur.* — Revue bénédictine 57 (1947) 82-88.

Est-ce un compliment que saint Jérôme fait à saint Hilaire dans sa lettre 58, 10, adressée à Paulin de Nole ? Après examen du contexte, de l'emploi de *cothurnus* et de *extolli*, dom A. se prononce, avec raison, en faveur de la critique : « Il se guinde sur son cothurne de Gaulois ». B. B.

1340. S. Ranieri. *Il sacramento del battesimo nel pensiero di S. Girolamo di Stridone.* — Putignano, A. De Robertis, 1945 ; in 8, 51 p.

La rigueur des temps a empêché M. R. de nous donner intégralement son travail sur la théologie du baptême chez S. Jérôme. Il a fait choix de trois chapitres parmi les principaux : efficacité du baptême, baptême des hérétiques, le Saint-Esprit et le baptême. Une très sereine recherche de l'objectivité et le souci de s'en tenir à la pensée de Jérôme, sans tenter de la concilier avec d'autres, sont des mérites trop rares pour que nous ne les soulignions pas. Cependant, dans l'exposé des problèmes soulevés par l'imposition des mains post-baptismale on eût aimé un traitement plus incisif, en vue notamment de préciser la pensée de Jérôme sur le rapport de ce geste, dans le cas des hérétiques réconciliés, avec le principe de la non-réitération (voir, à ce sujet, *Bull.* V, nº 141).

Ce loyal aperçu montre bien que le grand exégète était un théologien assez superficiel. B. C.

1341. G. Rizza. *Imitazione biblica ed influenza retorica nell'opera di Paolino da Nola.* — Miscellanea di Studi di letteratura cristiana antica 1 (1947) 153-164.

Paulin cite, paraphrase, interprète des passages de la Bible dans ses poèmes et

plus encore dans sa correspondance. Mais la forme de ses écrits s'inspire toujours des modèles classiques. Ce sont là des choses que l'on sait depuis longtemps.

B. B.

1342. B. Botte O. S. B. *Itala.* — Dictionn. Bible, Suppl. IV (1948) 777-782.

Exposé des interprétations et des corrections du texte de saint Augustin, *Doctr. christ.* II, 22 : *in ipsis autem interpretationibus itala ceteris praeferatur.* Pour sortir de ce labyrinthe, je propose de voir dans l'*itala* la Vulgate pour le Nouveau Testament, la revision hexaplaire pour l'Ancien. Ces deux versions, qui nous paraissent tout à fait distinctes, avaient aux yeux d'Augustin une réelle unité. Toutes deux étaient une revision d'après le grec, et l'on sait que l'évêque d'Hippone restait fidèle aux Septante.

B. B.

1343. A. Colunga O. P. *Dos palabras aun sobre los sentidos de la S. Escritura.* — Ciencia tomista 64 (1943) 327-346.

La doctrine de saint Augustin et celle de saint Thomas sur l'unicité du sens littéral de l'Écriture concordent en tous points. Le P. C. le démontre en exposant amplement la pensée des deux grands docteurs sur le sujet.

Pour saint Augustin, il suit pas à pas les textes du *De doctrina christiana* qui développent les idées générales sur l'herméneutique, et ceux du *De Genesi ad litteram* et du XIIe livre des *Confessions*, où le docteur d'Hippone en fait l'application à *Gen.* 1. La conclusion qui s'en dégage est très nette : plusieurs sens littéraux peuvent être trouvés par les lecteurs dans un même passage scripturaire, tous sont possibles et vrais (c'est-à-dire conformes à l'enseignement chrétien), tous ont été prévus par le Saint-Esprit qui inspira l'hagiographe, mais tous ne concordent pas avec celui que l'hagiographe a voulu signifier. Ce dernier sens d'ailleurs est souvent difficile, parfois même impossible à trouver. Une citation du *De consensu evangelistarum* (II, 12, 27) vient corroborer cette conclusion.

Quant à saint Thomas, sa doctrine générale sur l'interprétation scripturaire se trouve exposée dans *Summa theol.* I^a^, q. 1, a. 10, dans le commentaire sur l'épître aux Galates, ch. IV, lect. 6, et dans *Quodl.* VII. Le premier de ces textes seul est examiné. Ensuite le P. C. présente les passages parallèles à ceux de saint Augustin où saint Thomas parle de l'œuvre des six jours. Lui aussi s'en tient à l'unicité du sens littéral voulu par l'hagiographe.

C. V. P.

1344. V. Miano. *La confessione di devozione nella scolastica pretridentina.* — Salesianum 8 (1946) 177-255.

L'étude de M. M. est destinée à compléter les travaux déjà connus sur la confession de dévotion, en particulier ceux du P. J. Beumer S. J. (voir *Bull.* III, n° 1183). En fait elle se présente comme une anthologie de textes sur la confession soit des péchés véniels, soit des péchés déjà absous antérieurement. L'enquête va de saint Augustin jusqu'aux scolastiques du XVIe siècle. Les textes sont classés selon qu'il s'agit de la nécessité de la pénitence sacramentelle pour le péché mortel, de la rémission des péchés véniels, enfin de l'utilité et des fruits de la confession de dévotion. Le mérite principal de M. M. est d'avoir rassemblé les textes édités, mais rien que ceux-là. Les appréciations sont souvent empruntées textuellement à d'autres travaux, et les conclusions valent ce que vaut l'information de M. M.

Cette étude a été aussi éditée séparément (Torino, Scuola tipografica salesiana, 1946 ; in 8, 79 p.).

F. V.

1345. F. Cayré. *L'étude de saint Augustin d'après M. Gilson.* — Année théologique 5 (1944) 311-320.

1346. E. Gilson. *Note conjointe sur l'étude de saint Augustin.* — Année théologique 5 (1944) 320-330.

1347. F. Cayré. *Remarques sur la note de M. Gilson.* — Année théologique 5 (1944) 330-334.

M. Gilson ayant réédité, non sans une sérieuse revision, son *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris, 1943), le P. C. qui est, lui aussi, un augustinologue averti, discute certains aspects de l'interprétation présentée par M. G. Sa critique porte essentiellement sur l'absence de l'*exemplarisme* dans cette exégèse et, par suite, sur le sens donné par M. G. à l'*illumination* augustinienne. Le P. C. en prend texte pour exposer en bref ses vues sur le sujet, plus largement traité par lui dans un ouvrage antérieur.

Une assez longue mise au point de M. G., suivie de quelques remarques finales du P. C., concerne surtout les rapports du thomisme avec l'esprit augustinien, touchant la philosophie de la connaissance. B. C.

1348. S. Fernandez. *Influencia de San Ambrosio en la conversión de San Agustín.* — Ciudad de Dios 153 (1941) 133-157.

C'est aller au delà des faits que de voir cette influence s'exercer ailleurs qu'aux sermons d'Ambroise, entre septembre 384 et septembre 385. B. C.

1349. E. Nebreda. *Un comentario de San Agustín, obispo de Hipona, a la carta de San Pablo a los Efesios.* — Ilustración del Clero 33 (1940) 287-298, 367-378.

Augustin a commenté au passage assez de versets de l'épître aux Éphésiens pour qu'il soit utile de les recueillir en les disposant selon l'ordre biblique. C'est ce que fait le P. N. B. C.

1350. C. Zimara. *Die Lehre des hl. Augustinus über die sog. Zulassungen Gottes.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 19 (1941) 269-294.

Étudier ce que veut dire Augustin lorsqu'il assure que Dieu « permet » certaines choses sans les « vouloir », c'est aborder de biais la solution du problème du mal. Le P. Z. a recueilli soigneusement les textes significatifs qui forment, dans son article, le plus instructif dossier. Il conclut que, pour l'essentiel, Augustin se montre dans ses derniers ouvrages fidèle à la solution adoptée au début de sa carrière : le mal a sa place dans une providence de bonté, à la façon d'un arrière-plan servant de repoussoir à la lumière (p. 291). Cependant, en scrutant de plus près et pour chaque cas le problème, il est amené à avouer que toute « permission » engage la volonté de Dieu *miro et ineffabili modo*. Le mot de l'énigme reste donc, en définitive, le secret de Dieu. B. C.

1351. S. J. Grabowski. *The Holy Ghost in the Mystical Body of Christ According to St. Augustine.* — Theological Studies 5 (1944) 453-483 ; 6 (1945) 62-84.

1352. S. J. Grabowski. *St. Augustine and the Doctrine of the Mystical Body of Christ.* — Theological Studies 7 (1946) 72-125.

Ces trois articles donnent une idée assez riche de la doctrine augustinienne sur l'Église, corps du Christ. Abondantes citations, jugement sain.

Il était utile de voir comment, sur le fond de la doctrine générale, se détachent les aspects qui regardent le Saint-Esprit : longtemps avant saint Augustin le rôle du Saint-Esprit avait été déjà discuté, et ses conséquences, notamment pour le baptême. M. G. réunit quelques dossiers relatifs à des questions particulières : quelles conditions sont nécessaires pour qu'il y ait hérésie ou schisme ; quelle action spirituelle sur les âmes du dehors signifie la *vocatio fidei* ; comment agit l'Esprit sur les pécheurs ; péchés privant de l'habitation du Saint-Esprit ; habitation commune et habitation personnelle.

Ce répertoire, qui complète utilement celui qu'avait réuni le P. E. Mersch, s'achève par une rapide revue des interprétations données par les théologiens de la pensée augustinienne. B. C.

1353. A. TRUYOL SERRA. *Supuestos y conceptos fundamentales del pensamiento jurídico de San Agustín.* — Verdad y Vida 2 (1944) 308-336, 513-531.

1354. A. TRUYOL SERRA. *El Derecho y el Estado en San Agustín* (Estudios monográficos de derecho público, 3). — Madrid, Editorial Revista de derecho privado, 1944 ; in 8, 197 p. Pes. 18.

Petit livre clairvoyant et réfléchi, qui a le mérite d'être écrit par un juriste.

La première partie (publiée d'abord dans *Verdad y Vida*) étudie les attitudes fondamentales d'Augustin : sa pensée philosophique essentielle et sa conception de la loi. Une dépendance stricte, dit-il, relie à la loi éternelle la loi naturelle ; elle conditionne et limite son autonomie ; mais en la rendant moins étroitement « naturelle » elle lui confère une profondeur singulière. Comparant la morale évangélique à l'éthique stoïcienne, Paul Janet relevait l'accent « unique et inimitable » de la loi du Christ.

La seconde partie du volume aborde de front un problème plus précis. M. T. y discute les interprétations modernes de la politique d'Augustin. N'a-t-il vu dans l'institution de l'État qu'une conséquence du péché ? Ou bien fut-elle son remède en même temps que sa conséquence ? Ou, enfin, y doit-on voir une institution naturelle, indépendante de la lourde hérédité du mal ? Problème solidaire de celui des deux cités, *civitas Dei*, *civitas terrena*. L'auteur estime que les deux cités ont, pour Augustin, un caractère mystique : elles ne coïncident avec aucune réalité temporelle. En soi l'État n'incarne donc pas la *civitas terrena* et n'est pas lié au péché. Mais Augustin pensait presque toujours à l'État romain : étranger à la foi authentique, il souffrait à ses yeux d'une tare congénitale. C'est donc la troisième hypothèse qui répond à la vérité. Augustin n'a pas méconnu que l'État est une institution naturelle, et M. E. Gilson a raison quand il observe qu'il ne s'agit pas de savoir si ce qui n'est que naturel est bon ou mauvais, mais s'il suffit ou ne suffit pas. L'expérience est là qui montre que le naturel est insuffisant : il ne se maintient que s'il est aidé et soutenu.

La compénétration des problèmes et des points de vue d'aujourd'hui avec ceux dont s'inquiétait saint Augustin donne à l'ouvrage de M. T. une actualité assez pressante. Il invite à penser. B. C.

1355. J. ITURRIOZ S. J. *El Trinitarismo en la filosofía de San Agustín.* — Revista españ. Teología 3 (1943) 89-128.

Ces pages ferventes tendent à démontrer que saint Augustin aurait non seulement enrichi sa philosophie de points de vue trinitaires, mais que le « trinitarisme » est « la vie, le nerf de sa philosophie ». L'auteur a même relevé une sorte

d'instinct littéraire qui donne souvent à la phrase augustinienne une forme trinaire. Les thèmes auxquels s'est surtout appliqué le trinitarisme sont : l'âme, la mutabilité des êtres, la tendance vers l'immuable.

Faut-il ajouter que la thèse ici présentée n'est appuyée par aucune preuve ?

B. C.

1356. D. Mozeris. *Doctrina sancti Leonis Magni de Christo restitutore et sacerdote* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 11). — Mundelein (Ill.), Seminarium S. Mariae ad Lacum, 1940 ; in 8, 11-85 p.

L'auteur de cet exposé logiquement ordonné n'a voulu que mettre en lumière un aspect majeur de la théologie de saint Léon. On n'y trouvera aucune controverse, mais quelques mises au point. La dissertation rappelle la chute d'Adam et le motif rédempteur de l'incarnation. Elle expose ensuite comment saint Léon envisage le sacerdoce du Christ, son sacrifice et ses fruits. Le chapitre le plus important résume la théologie de la rédemption. Enfin, dans un dernier tableau, l'Église unie à son Sauveur est présentée comme le *fructus perfectivus* de son sacerdoce. C'est ce chapitre qui révèle le plus clairement l'esprit du christianisme de saint Léon. L'auteur l'a fort bien présenté. Je n'y verrais qu'une lacune : le point de vue de la participation à la *filiation* du Christ par le baptême est trop estompé.

Que de beaux textes ! et dans quelle langue somptueuse ! B. C.

1357. C. Callewaert. *Saint Léon le Grand et les textes du Léonien.* — Sacris erudiri 1 (1948) 35-122.

Les rapprochements entre le Sacramentaire léonien et les écrits de saint Léon permettent de lui attribuer une vingtaine de pièces ; mais ces pièces ne se détachent pas de l'ensemble, et beaucoup d'autres sont sans doute l'œuvre du grand pape. Telle est, en gros, la conclusion de cette étude. Il y a de fait des rapprochements frappants et il y a des pièces qu'on peut attribuer à saint Léon ; mais tous les rapprochements n'ont pas la même valeur. Je serais plus réservé pour les allusions au manichéisme dans le Sacramentaire. Je doute que les textes cités p. 93-95 doivent s'expliquer par la comparaison avec les sermons de saint Léon contre les manichéens. Il en est de même de la grande préface citée p. 100-102. L'argument de style fait d'ailleurs tout à fait défaut ici. B. B.

1358. P. Borella. *S. Leone Magno e il « Communicantes ».* — Ephemerides liturgicae 60 (1946) 93-101.

1359. C. Callewaert. *Saint Léon et le « Communicantes » et le « Nobis quoque peccatoribus ».* — Sacris erudiri 1 (1948) 123-164.

M. B. s'est inspiré d'une suggestion de Mgr C. et a recherché les parallèles du Léonien dans les œuvres de saint Léon. Il a groupé une quarantaine de textes de celui-ci, qui peuvent entrer en ligne de compte. Depuis lors l'article de C., resté inachevé, a été publié. Pour la formule courante du *Communicantes*, la démonstration me paraît tout à fait manquée, de part et d'autre. On ne peut rien tirer de formules où l'on rencontre simplement *apostolis*, *martyria*, *precibus*, *in commemoratione sanctorum* etc. Rien d'étonnant que saint Léon ait employé quatre fois *misericordia*. S'il a écrit que Dieu est *omnium bonorum largitor*, cela ne préjuge en rien la question de savoir si la formule *veniae largitor* vient de lui.

Des parallèles de ce genre, on peut en trouver partout. La question ne peut se poser sérieusement que pour certains embolismes, spécialement celui de Noël. Encore pourrait-on se demander s'il n'y avait aucune formule liturgique préexistante dont saint Léon aurait pu s'inspirer. B. B.

1360. M. Pellegrino. *Salviano di Marsiglia* (Lateranum, nova series, 6, 1-2). — Romae, Pontif. Athenaeum Lateranense, 1940; in 8, 238 p.

C'est la première étude d'ensemble, depuis près de soixante-quinze ans (W. Zchimmer, *Salvianus*, Halle, 1875), sur la vie, les écrits et la pensée de Salvien. Celui-ci est un témoin précieux de la mentalité et des mœurs chrétiennes vers le milieu du Ve siècle. On a tantôt exagéré, tantôt minimisé la valeur de son témoignage. On a également trop raffiné sur le sens de sa pensée. M. P. s'occupe avec conscience et compétence des principaux problèmes critiques et herméneutiques que pose le personnage, et adopte pour l'ensemble une attitude modérée. Le ch. I étudie le *curriculum vitae*; le ch. II les écrits, leur contenu et les jugements auxquels ils ont donné lieu; le ch. III la signification historique du *De gubernatione*; le ch. IV la pensée philosophique, théologique et morale; le ch. V l'écrivain. Aux yeux de M. P., Salvien n'est pas un historien proprement dit, mais le sens général de son témoignage et la plupart de ses renseignements sur la vie des chrétiens et des païens sont confirmés par ailleurs. Notons que Salvien n'attribue aucune importance politique à l'arianisme des Barbares. Pour ce qui est de la doctrine, Salvien n'est ni un philosophe, ni un théologien. S'il se fait quelquefois l'écho d'enseignements d'école, c'est manifestement de seconde ou de troisième main. Il a un sens aigu du dogme de la providence. Mais, comme le montre bien M. P., il ne le projette, — à la manière d'Augustin, — ni sur le passé, ni sur l'avenir. Si la providence est l'âme de sa philosophie de l'histoire, cette philosophie n'a qu'un but moralisateur, et cette histoire n'embrasse que les événements contemporains. Dire que les réflexions de Salvien sur l'ascèse s'apparentent au priscillianisme, ce serait, estime à bon droit M. P., chercher beaucoup trop loin. Mais nous croyons que M. P. attache trop peu d'importance aux formules de Salvien sur la grâce. Assurément, n'étant pas théologien, notre moraliste ne professe pas consciemment la doctrine dite semi-pélagienne. Toutefois ses formules, comme son existence même, se meuvent bel et bien dans l'atmosphère de Lérins et de Marseille. Dans un chapitre de conclusion, M. P. compare entre elles les conceptions du *De civitate Dei* d'Augustin, des *Historiae* d'Orose et du *De gubernatione*. M. C.

VIe s. **1361.** T. Ayuso Marazuela. *Un apócrifo español del siglo sexto de probable origen judeo-cristiano.* — Sefarad 4 (1944) 3-29.

Il s'agit d'un apocryphe perdu dont on ne connaît l'existence que par la lettre de Licinianus à Vincentius (cf. A. C. Vega, *Epistolae Liciniani Episcopi Carthaginensis*, Madrid, 1940). D'après le contenu, il s'agirait d'un écrit judéo-chrétien et, comme on ne le rencontre qu'en Espagne, il serait d'origine espagnole. Mais y a-t-il trace de judéo-christianisme en Espagne au VIe siècle ? B. B.

1362. D. Amand O. S. B. *Une ancienne version latine inédite de deux homélies de saint Basile.* — Revue bénédictine 57 (1947) 12-81.

Les homélies de saint Basile sur l'action de grâces et en l'honneur de la martyre Julitte se trouvent dans *Paris Nat. lat. 10593*. Cette traduction est inédite. Dom A. la publie avec une description minutieuse du manuscrit (VIe-VIIe s., d'origine

probablement italienne), une analyse, une étude sur la méthode de traduction, qui est assez libre, et sur le texte biblique. Le manuscrit est défectueux et a dû être corrigé. Voici quelques suggestions pour en améliorer le texte. L'éditeur n'a pas inséré p. 65, 24 ce qu'il a cru déchiffrer (*hoc amica*), parce que « haec verba contextui non conveniunt ». En lisant *huic*, au lieu de *hoc*, la leçon devient cohérente : *pallor et huic amica macies*, la paleur et sa compagne la maigreur. La forme *enicari*, p. 67, 23, n'aurait pas dû être corrigée en *enecari* ; c'est une forme archaïque phonétiquement plus exacte que *enecari*. Je ne comprends pas du tout la correction de *qui* en *quibus*, p. 68, 2. L'éditeur aurait-il compris *arduum* comme attribut d'une phrase nominale (*quibus arduum est*) ? Le contexte demanderait plutôt *illis qui*, mais cela ne peut se transformer en *quibus*. Il est peut-être préférable de changer *ad* en *ac*, p. 74, 22, mais *ad gratias agendum* n'est pas une leçon inepte. L'accusatif *illos*, p. 80, 23, peut se justifier par le contexte, comme faisant suite à *quos beatos dicit*. Je suppose que *index*, p. 71, 23, est une erreur d'impression pour *iudex*. C'est la seule faute que j'ai relevée dans ce travail très soigné.

B. B.

1363. E. De Bruyne. *Études d'esthétique médiévale*. I : *De Boèce à Jean Scot Érigène*. II : *L'époque romane*. III : *Le XIIIe siècle* (Rijksuniversiteit te Gent, Werken uitgegeven door de Faculteit van de wijsbegeerte en letteren, 97). — Brugge, « De Tempel », 1946 ; 3 vol. in 8, XIV-371, X-420 et X-400 p. Fr. 1500.

On sera peut-être surpris, à première vue, de rencontrer ces *Études d'esthétique médiévale* dans un *Bulletin de théologie*. Mais l'étonnement disparaît dès que l'on découvre l'importance de cet ouvrage pour l'intelligence de la philosophie et de la théologie médiévales. Nous ne pourrons malheureusement, ici, que passer rapidement en revue le contenu si dense de ces quelque 1200 pages. Quand M. De B. a voulu lui-même « dégager quelques conclusions qui lui semblent se dégager de ses *Études* », il lui a fallu un volume de 260 pages (voir *Bull.* V, no 1364).

Le livre Ier étudie les fondateurs, qui transmettent au moyen âge l'héritage antique, et d'abord Boèce, savant et philosophe. Cassiodore christianise l'esthétique grecque. Chez lui, l'influence chrétienne agit partout. Rien d'extraordinaire à cela, puisqu'il veut éduquer des moines. Isidore, ici encore, montre peu d'originalité. A côté de Virgile le Grammairien, barbare, obscur, Bède le Vénérable fait figure de classique. Le livre II est consacré à la civilisation carolingienne, son humanisme (ch. 1), son esthétique littéraire (ch. 2), plastique, — architecture et peinture (ch. 3), — musicale (ch. 4) et enfin métaphysique (ch. 5). C'est une renaissance humaniste et catholique qui tend à une assimilation de la beauté antique par la conception chrétienne du monde. Dans les divers arts, on observe la fusion de deux esthétiques, l'une barbare, l'autre classique, toute de mesure, d'équilibre et d'harmonie. Dans le domaine littéraire, Alcuin exerce une influence considérable. M. De B. étudie successivement les *Libri carolini* et Remi d'Auxerre ; l'allégorisme religieux, scripturaire de Raban Maur et le symbolisme de Scot Érigène, ses idées esthétiques profondes et magnifiques. On se trouve ici en pleine théologie. Le livre III, ou tome II, intitulé *L'époque romane*, couvre le XIIe siècle. Il étudie les techniques littéraires, arts poétiques, *artes dictaminis*, *artes praedicandi*, puis les arts plastiques, décoratifs, architecture et sculpture, cette dernière longtemps suspecte ; la vision musicale du monde : l'harmonie est partout présente. M. De B. devait rencontrer le conflit entre l'esthétique cistercienne, anti-humaniste, et l'esthétique humaniste des bénédictins dans les arts plastiques et littéraires. Puis les Victorins le retiennent: Hugues et Richard de

Saint-Victor. Ils évoluent dans le sillage du Pseudo-Denys et de Scot Érigène. Leur esthétique devient mystique : transparence de l'invisible dans le sensible, exemplarisme universel. C'est un des très nombreux cas où apparaît le caractère si souvent inséparable de l'esthétique et de la mystique. L'école de Chartres développe une esthétique inspirée par Platon et Boèce, toute entremêlée à la théologie et à l'Écriture. Le livre IV, ou tome III, porte principalement sur le XIIIe siècle. Il examine d'abord l'esthétique de la lumière chez les poètes et les savants : la lumière constitue l'essence même des choses et de l'univers (ch. 1). En plusieurs passages, le Cantique des cantiques offrait à ses commentateurs l'occasion d'exprimer leurs idées sur l'esthétique, toutes pénétrées de spiritualité. Ici, les cisterciens brillent particulièrement : saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Gilbert de Hoiland, Thomas de Cîteaux. Chez Thomas Gallus, l'influence du Pseudo-Denys devient prépondérante. Très souvent, l'esthétique de ces auteurs est bien plus théologique et mystique que purement philosophique (ch. 2). Suivent les premiers scolastiques, Guillaume d'Auvergne, la Somme dite d'Alexandre de Halès, Vincent de Beauvais. L'esthétique, comme la mystique, est fonction d'une ontologie, et davantage encore d'une psychologie. M. De B. le montre bien, notamment pour Thomas Gallus et Guillaume d'Auvergne, qui admettent l'identité des facultés entre elles (ch. 3). Dans ses divers écrits, Robert Grosseteste unit l'esthétique des proportions à sa métaphysique de la lumière (ch. 4). Puis une suite de chapitres étudie les ouvrages de saint Albert le Grand (ch. 5), saint Bonaventure qui suit saint Augustin et son *aequalitas numerosa* (ch. 6), la philosophie dite musicale des franciscains Thomas d'York et Roger Bacon (ch. 7), Ulrich de Strasbourg (ch. 9), saint Thomas d'Aquin chez qui l'aspect subjectif du beau obtient une place considérable (ch. 10), et enfin Duns Scot. Le ch. 8, sur l'esthétique visuelle, étudie Witelo et l'album du maître d'œuvres Villard de Honnecourt, au milieu du XIIIe siècle. On se trouve là en architecture et en histoire de l'art.

Ce passage rapide à travers le magistral ouvrage de M. De B. en montre bien l'importance considérable pour l'intelligence du moyen âge en de nombreux domaines : théologie, spiritualité, philosophie, arts divers, mentalité, sensibilité. Où se situe la frontière entre philosophie et théologie au moyen âge ? Ensuite, l'esthétique confine souvent à la théologie, quand elle ne pénètre pas jusqu'au centre de celle-ci, pour son plus grand bien. Et elle pose les problèmes de l'art religieux ou de l'iconoclasme. Dans ces *Études*, on pourrait relever par-ci par-là quelques menues inexactitudes. Je me bornerai à noter que, dans certains textes inédits reproduits par M. De B., et qu'il tient de moi, comme il veut bien le reconnaître, figure un certain nombre de fautes dont je ne prends pas la responsabilité. Ce sont là détails sans grande importance. Quiconque a l'amour du beau ou celui du moyen âge lira ces trois gros volumes avec un vif intérêt. Nous y avons spécialement apprécié le souci constant de déceler toutes les sources : grecques, bibliques, latines ou arabes. H. P.

1364. E. DE BRUYNE. *L'esthétique du moyen âge* (Essais philosophiques, 3). — Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1947 ; in 12, 260 p. Fr. 85.

Dans ce petit livre, M. De. B. condense les conclusions qui se dégagent des trois volumes de ses *Études d'esthétique médiévale* (voir *Bull.* V, nº 1363). On ne trouve donc pas ici la partie scientifique, — références et textes latins, — de l'œuvre principale. Cet abrégé se présente dans l'ordre systématique et non plus dans la suite chronologique. Il examine d'abord les sources de l'esthétique médié-

vale, — sources bibliques, philosophiques, patristiques et les manuels techniques, — puis les constantes : l'esthétique musicale, ou de la proportion, celle de la lumière ; l'esthétique métaphysique, symboliste et allégoriste. Le chapitre III étudie quelques systèmes : l'esthétique immédiate ; l'esthétique morale, inspirée de Cicéron, surtout représentée ici par Guillaume d'Auvergne ; l'esthétique sapientiale, fondée sur la triade *numerus, pondus, mensura* du livre de la Sagesse et sur cette autre triade, augustinienne, *modus, species, ordo* ; enfin l'esthétique mystique, contemplative, du victorin Thomas Gallus. L'optimisme chrétien anti-manichéen est commun à tous ces systèmes. Les trois chapitres suivants, plus exclusivement esthétiques, nous concernent moins ici. Ils étudient au moyen âge le sentiment du beau, de l'harmonie, le plaisir esthétique désintéressé, le romantisme médiéval. Le chapitre V considère l'art, sa définition, sa philosophie et la christianisation de cette dernière. Enfin, le dernier chapitre est consacré aux beaux arts : arts plastiques, musique, littérature. Ce petit volume est donc un complément synthétique indispensable des *Études d'esthétique médiévale* de M. De B. H. P.

1365. E. De Bruyne. *De bronnen van de middeleeuwsche aesthetiek* (Mededeelingen van de Koninklijke Vlaamsche Academie voor wetenschappen, letteren en schoone kunsten van België, Klasse der letteren, 9, 1). — Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1947 ; in 8, 38 p. Fr. 25.

Ces deux communications, lues à l'Académie flamande de Belgique, sur les sources de l'esthétique du moyen âge, figurent ici dans leur texte original. M. De B. les a lui-même traduites en français et en a fait le chapitre Ier de son *Esthétique du moyen âge*, que nous signalons *Bull.* V, no 1364. H. P.

1366. W. Ensslin. *CR de W. Haacke, Die Glaubensformel des Paptstes Hormisdas* (voir *Bull.* IV, no 495). — Deutsche Literaturzeitung 64 (1943) 86-89.

Le recenseur émet des doutes sur presque tous les points touchés par M. Haacke. Il confronte ses conclusions avec celles de H. Koch et laisse entendre que les « préjugés » romains ont vinculé l'auteur. Il reconnaît néanmoins quelque utilité à cet ouvrage. B. C.

1367. J. Beumer S. I. *Zwischen Patristik und Scholastik. Gedanken zum Wesen der Theologie an Hand des « Liber de fide ad Petrum » des hl. Fulgentius von Ruspe.* — Gregorianum 23 (1942) 326-347.

Le P. B. discerne en Fulgence de Ruspe, malgré sa fidélité à la pensée traditionnelle, certains traits nouveaux qui annoncent les futures méthodes scolastiques. Son *De fide ad Petrum* veut être un compendium de théologie, très systématiquement ordonné. La seule autorité citée est l'Écriture ; la tradition, très augustinienne, a fourni la trame, sans qu'aucun texte ne soit transcrit. Beaucoup de spéculation, attention portée sur les choses naturelles, terminologie technique, souci des formules bien frappées. Tout cela disposé déjà sous forme de thèses. B. C.

1368. J. M. Carda Pitarch. *Doctrina y práctica penitencial en la liturgia visigótica.* — Revista españ. Teología 6 (1946) 223-247.

Recueil un peu désordonné de textes puisés au *Liber ordinum* et au *Missale mixtum*, suivi de quinze conclusions brèves. On ne voit pas toujours comment ces conclusions sortent des textes. B. B.

1369. V. Bulhart. *Textkritische Studien zu Luculentius.* — Wiener Studien 59 (1941) 148-149.

Propose quelques corrections textuelles à l'édition du Commentaire de l'épître aux Galates par A. Müller. M. C.

1370. J. A. Eidenschink O. S. B. *The Election of Bishops in the Letters of Gregory the Great.* With an Appendix on the *Pallium* (Catholic University of America, Canon Law Studies, 215). — Washington, Catholic University of America Press, 1945 ; in 8, VIII-200 p. Dl. 2.

Après un premier chapitre sur l'organisation de l'Église au VIe siècle (patriarcats, métropoles), dom E. étudie les élections dans la province de Rome, puis dans les autres provinces du patriarcat romain et en Orient. Pour la province romaine, Grégoire y prend une part active par deux sortes de lettres adressées les unes à l'évêque visiteur, les autres au clergé et au peuple. Les élections des métropolitains étaient faites par leurs suffragants, avec l'approbation du pape avant le sacre (Milan et Salona) ou après le sacre (autres sièges métropolitains). Il y a une exception pour l'archevêque de Ravenne, dont l'élection était soumise aux mêmes règles que celles des suffragants de Rome. Mais il avait les mêmes droits que les autres archevêques pour l'élection et le sacre de ses propres suffragants. En Orient, Grégoire n'intervient pas directement dans les élections. Après un court chapitre sur les sources canoniques de Grégoire (surtout la *Dionysiana*), dom E. examine quelques points particuliers : qui sont les électeurs, quel est l'âge requis du candidat (aucune donnée dans Grégoire), la question des ordinations sans siège (aucune mention non plus), le serment des évêques, le transfert des évêques et les changements dans la constitution des diocèses. Enfin un long appendice est consacré au *pallium*. Très bonne dissertation. B. B.

VIIe s. **1371.** L. Brou O. S. B. *Études sur la liturgie mozarabe. Le trisagion de la messe d'après les sources manuscrites.* — Ephemerides liturgicae 61 (1947) 309-334.

Le *trisagion*, en grec et en latin, s'est introduit tout d'abord en Espagne au VIIe siècle. On le trouve sous deux formes principales, l'une simple, l'autre paraphrasée. La première, empruntée probablement au rite byzantin, est suivie du *gloria Patri* et est donc trinitaire. Pour la forme paraphrasée, dom B. distingue entre le texte grec et le latin : pour le grec, l'addition de la petite doxologie byzantine ne suffit pas à supprimer l'ambiguïté, les trois versets pouvant s'adresser soit au Père, soit au Fils, tandis que dans le latin la doxologie finale lui donne le sens d'une doxologie à deux membres. Je ne puis partager cet avis. Je ne vois pas que la doxologie latine vise le Fils plutôt que le Père. Quant à la forme grecque, la doxologie montre que les invocations sont censées toutes trois être adressées au Père : « Gloire et honneur aussi (καί) au Fils et au Saint-Esprit ... » Il ne s'agit pas là d'une distraction de copiste. Je ne crois pas non plus que les incorrections du grec soient à attribuer à une forme dialectale de Basse-Égypte. A part *acatalimptos*, qui répond à une forme réelle de la koïnè, avec le *m* épenthétique, les autres graphies sont de mauvaises transcriptions dues à un copiste qui ne connaissait pas le grec. *Doxaste* peut être corrigé en δέξασθαι, mais non en δέχεσθαι. L'aoriste est d'ailleurs plus correct ici. B. B.

1372. C. A. Hotchner. *A Note on « Dux vitae » and « Lifes Lattiow »*. — Publications of the Modern Lang. Assoc. of Amer. 57 (1942) 572-575. VIIIe s.

Mlle H. note la présence du titre *Lifes Lattiow* pour désigner le Christ dans plusieurs documents anglo-saxons des VIIIe et IXe siècles, c'est-à-dire deux siècles avant l'apparition du titre latin *Dux vitae* dans la littérature religieuse du continent (p. ex. la séquence *Victimae paschali* attribuée à Wipo). Il faut en conclure que l'expression est d'origine anglo-saxonne. M. C.

1373. M. L. Hargrove. *Alcuin's Poem on York*. — Cornell University, Abstracts of Theses 1937 (1938) 20-23.

1374. A. Philip. *The Exeter Scribe and the Unity of the « Crist »*. — Publications of the Modern Lang. Assoc. of Amer. 55 (1940) 903-909.

Sur la base de l'examen paléographique du *Codex Exoniensis*, le P. P. estime que le *Crist* de Cynewulf n'est pas, comme on le dit trop souvent, un tout littéraire. En réalité il s'agit de trois poèmes indépendants sur l'avent, l'ascension et le jugement dernier. M. C.

1375. H. P. Schweitzer. *The Idea of the King in Old English Literature*. — Dissertations accepted for Higher Degrees... Fordham University 1942, 32-37.

1376. M.-Th. d'Alverny. *La Sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IXe au XIIe siècle.* — Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat, I (Paris, Chez Mme Pecqueur-Grat, 1946; in 8, xxiv-423 p. et 8 pl.) 245-278. IXe s.

Les spéculations d'Alcuin sur la Sagesse et les sept arts qui y conduisent sont l'aboutissement d'une tradition antérieure où Augustin, Boèce, Cassiodore, Isidore et surtout Martianus Capella ont joué un rôle marquant. Mlle d'A. note quelques-unes des nuances qui séparent ces différents auteurs. Je m'étonne toutefois qu'en parlant de Cassiodore (p. 249), elle ne retienne que la division bipartite de la philosophie, alors qu'il connaît fort bien aussi la tripartite. En dépit de ces nuances divergentes, — la plus originale est celle de Jean Scot et de son école, — la conception qu'on pourrait appeler alcuinienne du savoir se perpétue sans grand changement jusqu'au XIIe siècle. Elle apparaît dans les documents littéraires, dont bon nombre sont signalés par Mlle d'A., mais suppose de bonne heure l'existence d'une tradition iconographique qui malheureusement ne nous est accessible qu'à partir du début du IXe siècle. Mlle d'A. décrit et reproduit plusieurs représentations de cette époque, provenant de l'école de Tours, mais s'attache surtout aux peintures, mosaïques et sculptures de la période romane (XIe-XIIe s.). A partir du XIIe s., une certaine rupture se produit dans la tradition, sous l'influence du nouveau savoir. Les sciences et les divisions de la philosophie se compliquent de nouvelles branches, et la *philosophie* dans son ensemble commence à s'opposer et à se subordonner à la *théologie*. Jean de Salisbury et Alain de Lille consacrent cette nouvelle tendance, mais l'iconographie n'emboîtera le pas que plus tard (XIVe s.) et en partie seulement. En appendice, Mlle d'A. édite le début d'une série de poèmes en vers léonins sur la Sagesse et ses sept filles, contenue dans *Paris Nat. lat. 3110*, du XIe siècle. Description du manuscrit, p. 276-278. M. C.

1377. F. P. Magoun Jr. *Otfrid's « Ad Liutbertum ».* — Publications of the Modern Lang. Assoc. of Amer. 58 (1943) 869-890.

Analyse et commente la préface *Ad Liutbertum* qui accompagne le *Liber evangeliorum* d'Otfrid de Weissenburg. M. C.

1378. D. A. McKenzie. *Otfried Viewed as Commentator on the Vulgate.* — Stanford University, Abstracts of Dissertations 18 (1943) 53-55.

xe s. **1379.** D. Bethurum. *Archbishop Wulfstan's Commonplace Book.* — Publications of the Modern Lang. Assoc. of Amer. 57 (1942) 916-929.

Mlle B. examine les différents manuscrits qui contiennent des pièces apparentées au recueil dit de Worcester (XIe siècle). Elle en étudie la composition et les pièces. Il s'agirait d'une sorte de manuel sacerdotal canonico-liturgique, établi au début de l'épiscopat de Wulfstan, sans doute sur les indications de ce dernier. M. C.

xie s. **1380.** A. Strittmatter O. S. B. *An Unknown « Apology » in Morgan Manuscript 641.* — Traditio 4 (1946) 179-196.

Le manuscrit en question est un sacramentaire écrit vers 1060 au Mont-Saint-Michel. Il contient une série de huit *apologiae sacerdotis*, dont la première est inédite. Dom A. en donne le texte avec un bon commentaire. A noter le nombre de passages qui sont apparentés à la prière *Summe sacerdos*, attribuée à Jean de Fécamp. En appendice la liste des autres apologies contenues dans le manuscrit, avec l'indication des autres recueils qui les contiennent. B. B.

1381. V. Bartocetti. *La lettera di S. Pier Damiani ai canonici di Fano.* — Studia picena 15 (1940) 89-96.

1382. J. Leclercq O. S. B. *Une lettre inédite de saint Pierre Damien sur la vie érémitique.* — Studia benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XV transitus S. P. Benedicti (Studia anselmiana, 18-19. — Romae, Pontificium Institutum S. Anselmi, 1947 ; in 8, 382 p.) 283-293.

Dom L. édite, d'après *Vat. Chigi A. V. 145*, f. 5r-v, une lettre de saint Pierre Damien accordant à deux moines la faveur de pouvoir être enterrés au lieu même de leur ermitage. Le savant éditeur en dégage quelques réflexions sur l'idéal que le saint se faisait de la pauvreté, sur la spiritualité, sur le genre de vie érémétique menée tout près des monastères. O. L.

1383. S. Anselmi Cantuariensis Archiep. *Opera omnia.* Ad fidem codicum recensuit F.-S. Schmitt O. S. B. Vol. II-III. — Edinburgi, Th. Nelson, 1946 ; 2 vol. in 4, 288 et xvi-298 p. Sh. 42 chac.

Nous avons rendu compte antérieurement (*Bull.* III, no 939) du premier volume de cette importante édition. On ne pourra porter un jugement pleinement motivé sur le travail de dom S. qu'après la publication du tome V qui contiendra l'introduction critique. On connaît cependant et sa méthode consciencieuse et, — pour la plupart des écrits anselmiens, — les raisons de son choix, grâce aux études spéciales qu'il a publiées dans diverses revues (voir *Bull.* III nos 555, 558, 940-942 ; IV, nos 741-742). Le tome II, d'abord paru à Rome en 1940 mais qui n'a reçu sa publicité définitive qu'en 1946 par les soins de la firme Th. Nelson,

contient l'*Epistola de incarnatione Verbi* (recension définitive, avec les variantes des recensions intermédiaires en note ; la recension primitive se trouvant au t. I, p. 277-290), le *Cur Deus homo*, le *De conceptu virginali*, le *De processione Spiritus sancti*, les *Epistolae de sacrificio azimi* (avec la lettre de Walram de Naumburg), le *De concordia*. Le tome III comprend les *Orationes sive Meditationes* et la première partie des *Epistolae* (livre I, 1-147). On se souvient que dom A. Wilmart avait accepté l'édition des *Orationes* et des *Meditationes*. Son travail était presque achevé au moment de sa mort. Dom S. a dû le remanier sensiblement pour le mettre d'accord avec les règles de son entreprise. Il a même cru nécessaire de changer de-ci de-là le texte établi par dom Wilmart, sans doute sur la base de quelques nouveaux manuscrits consultés, dont *Oxford Bodl. Rawl. A. 392*, auquel il attache, on le sait, une importance particulière. Eu égard à ce remaniement, dom S. prend sur lui la responsabilité de l'édition, tout en rendant hommage à l'œuvre de son collaborateur qui, en gros, a été respectée.

Dans le tome II, on trouvera trois planches reproduisant *Vat. Reg. lat. 452*, f. 133^v, *Clm 21248*, f. 124^r, et *Arras 484*, f. 5^{r-v} ; dans le tome III : *Londres Brit. Mus. Cott. Nero A VII*, f. 93^v-94^r. M. C.

1384. J. L. Springer. *Argumentum ontologicum*. Existentieele interpretatie van het speculatieve Godsbewijs in het *Proslogion* van S. Anselmus (Philosophia religionis, 1). — Assen, van Gorcum, 1947 ; in 8, 216 p. Fl. 3.90, rel. 4.90.

Après une brève introduction sur la vie et les écrits de saint Anselme, M. S. expose les grands principes de la philosophie existentialiste, telle que la conçoit Karl Jaspers. Car c'est en se réclamant de la pensée de ce dernier que M. S. tente son interprétation de l'argument ontologique. Au ch. II, il analyse les preuves du *Monologion*, indispensables à celui qui veut se placer dans l'atmosphère anselmienne. L'argument du *Proslogion* occupe le ch. III, que complète au ch. IV un rapide examen des textes complémentaires. Nous n'avons pas à nous occuper ici du jugement de valeur prononcé par M. S. dans ce travail. Nous devons nous borner à l'interprétation proprement dite du texte de saint Anselme. M. S. rejette avec raison, croyons-nous, l'exégèse théologique de K. Barth (voir *Bull.* II, n° 388). Il est partiellement d'accord, par contre, avec E. Gilson (voir *Bull.* III, n° 650) et A. Kolping (voir *Bull.* IV, n° 752). Au total, à s'en tenir à la lettre de son commentaire, il est partisan, comme nous-même (voir *Bull.* III, n° 648), de l'interprétation traditionnelle qui déduit l'« existence » de l'analyse logique de l'« idée » de Dieu. Cependant, aux yeux de M. S., cette « idée » n'est pas un pur concept, c'est une vision existentialiste que la raison transforme en argument logique. Par là, M. S. rejoint, dans une certaine mesure et sous une forme plus actuelle, l'exégèse dite psychologique. Nous ne pouvons y souscrire pleinement. L'interprétation de M. S. offre cependant un avantage : elle rappelle, sans trop préciser, que pour les penseurs du haut moyen âge les entités logiques avaient plus de réalité que pour nous. Une remarque : M. S. paraît ignorer l'existence de la grande édition des *S. Anselmi Opera* de dom F.-S. Schmitt. M. C.

1385. A. M. Landgraf. *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*. — Regensburg, Gregorius-Verlag, 1948 ; in 8, 143 p. Mk. 6. XIIe s.

Mgr L. prépare la synthèse de tous ses travaux antérieurs d'histoire doctrinale sur la théologie préscolastique. Nous en avons ici l'introduction d'ordre littéraire.

Nul n'était plus désigné à cet effet que celui qui compte à son actif d'innombrables études d'histoire doctrinale et littéraire sur le XIIe et le premier tiers du XIIIe siècle.

Quelques pages sur le concept de scolastique, de « Frühscholastik », sur la formation des écoles, le rôle des idées maîtresses, l'évolution de la problématique constituent une première introduction, qui se confine nécessairement dans les généralités.

Mais voici les précisions. D'abord la revue, avec exemples appropriés, des genres littéraires où s'exprima la pensée théologique du XIIe siècle : les monographies, comme celles de saint Anselme, et les lettres d'ordre théologique ; les collections de sentences, comme le *Pater iste familias* et toutes celles de l'école d'Anselme de Laon ; les commentaires bibliques, que Mgr L. a été un des tout premiers à exploiter ; les *Quaestiones*, qui remontent aux siècles antérieurs, mais prennent consistance au début du XIIe siècle ; les ouvrages systématiques, qui distribuent les *Quaestiones* selon un plan déterminé, telle la *Summa de sacramentis* de Hugues de Saint-Victor ; la *Summa Sententiarum* ; les Sentences de Pierre Lombard et les nombreuses sommes théologiques de la fin du XIIe siècle et du début du XIIIe, qui suivent de près ou de loin les Sentences du Lombard ; ajoutez les collections de sermons, les *Distinctiones*, les écrits des décrétistes.

La partie principale de l'ouvrage, qui en constitue les deux derniers tiers, ne se borne pas à des notices sur les auteurs ; elle distribue la matière d'après les écoles : autant de sections où viennent s'insérer les noms des fondateurs, des disciples connus et anonymes. C'est ainsi que défilent, avec leur école respective, saint Anselme, Bruno le Chartreux, Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux, Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor, Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard, André de Saint-Victor, Prévostin, Étienne Langton, Guillaume d'Auxerre, le chancelier Philippe. Tous les autres théologiens, connus et inconnus, sont cités à l'occasion de ces chefs de file. Pour tous ces auteurs, on trouvera une foule de renseignements, non sur leur vie, mais sur leurs œuvres, les manuscrits qui les conservent et les études que les médiévistes leur ont consacrées. Dans son *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, M. P. GLORIEUX s'est déjà occupé de nombre de théologiens du XIIe siècle, ceux qui, depuis Pierre de Poitiers, sont morts au XIIIe siècle. Les deux ouvrages se complètent fort heureusement. Mais pour tous les autres théologiens du XIIe siècle, le travail de Mgr L. est indispensable ; il nous plaît de citer spécialement ce qui concerne les écoles d'Abélard et de Gilbert de la Porrée : Mgr L. a édité plusieurs ouvrages de la première, et plus que nul autre il a contribué à nous faire connaître la seconde.

En des temps plus heureux où Mgr L. eût pu s'enquérir à l'aise des études historiques de ces toutes dernières années et s'accorder le luxe d'une table détaillée des manuscrits, l'éminent médiéviste eût fait œuvre parfaite. Tel qu'il est l'ouvrage se coordonne avec *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle* du P. J. DE GHELLINCK (cf. *Bull.* V, n° 283), qui n'avait pas à s'occuper d'histoire doctrinale, et il sera salué avec vive gratitude par tous ceux qui fouillent le XIIe siècle théologique. O. L.

1386. J. DE GHELLINCK S. J. *Le mouvement théologique du XIIe siècle.* Études, recherches et documents. Deuxième édition (Museum Lessianum, section historique, 10). — Bruges, Éditions « De Tempel », 1948 ; in 8, XVI-594 p. Fr. 415.

Voici enfin l'ouvrage tant désiré. En 1914, le P. de G. réunissait en un volume de 409 pages une série d'études d'histoire littéraire concernant le XIIe siècle :

la préparation théologique de ce siècle, le livre des Sentences de Pierre Lombard et ses antécédents, les Sentences de Gandulphe de Bologne, les traductions de saint Jean Damascène, les rapports entre les canonistes et les théologiens ; sujets apparemment disparates, mais gravitant tous autour du Décret de Gratien (1140) et du Livre des Sentences du Lombard (1150-51). L'ouvrage rangea d'emblée le P. de G. parmi les érudits les plus pénétrants de l'époque. L'édition s'épuisa au cours même des années de guerre. Et si l'auteur avait pu poursuivre librement ses recherches, nul doute qu'après quelques années il eût réalisé une œuvre monumentale. Malheureusement les nécessités de l'enseignement dispersèrent son activité. Dans l'entre-temps, nombre d'érudits labouraient le XIIe siècle en tous sens. Une seconde édition s'imposait, qui intégrât les nouvelles acquisitions. Le P. de G. a conservé de la première édition les chapitres et leurs divisions, mais il en a augmenté ou modifié le texte, il l'a enrichi d'une foule de notes nouvelles, captant ainsi, pour le plus grand profit du lecteur, tout ce que lui apportaient ses propres travaux (surtout concernant Pierre Lombard) et les dernières découvertes. Il a, de plus, ajouté un chapitre tout nouveau sur l'école d'Anselme de Laon ; il a notablement augmenté les pages consacrées à Abélard, à Gilbert de la Porrée et à leur école, ainsi que l'étude relative aux rapports entre canonistes et théologiens. La première édition comportait des appendices à la fin de chaque chapitre ; l'édition actuelle en apporte de nouveaux et d'un grand intérêt : Walafrid Strabon et la *Glossa ordinaria*, l'authenticité et la date de la *Summa Sententiarum*, la *Glossa* et l'*auctoritas* chez Pierre Lombard, la discussion de la théorie de R. Sohm sur la portée historique du Décret de Gratien.

L'ouvrage reste donc avant tout d'ordre littéraire. L'histoire doctrinale y occupe peu de place. Exception cependant doit être faite pour la théorie sacramentaire du XIIe siècle, car c'est ce point de doctrine qui avait provoqué la plupart des recherches consignées dans la première édition. Concernant l'histoire littéraire je pense que plus d'un lecteur eût désiré un exposé plus systématique de l'œuvre des décrétistes, que le P. de G. connaît si bien, ainsi que quelques développements sur l'école porrétaine. Il est vrai que ce dernier point eût conduit l'auteur jusqu'aux dernières années du XIIe siècle qu'il espère étudier un jour au tome V de son grand ouvrage *Patristique et moyen âge*.

Que dire en achevant de lire ce nouveau volume sinon l'admiration que provoquent à la fois l'étonnante érudition de son auteur, l'élégance et la limpidité des exposés, la pondération et la sagacité des synthèses et des conclusions ? Avec l'*Essor de la littérature latine au XIIe siècle* du même auteur (cf. *Bull.* V, no 283), avec l'*Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik* de Mgr A. Landgraf (cf. *Bull.* V, no 1385) que le P. de G. n'a pu connaître à temps (voir préface, p. XV), ce nouvel ouvrage de l'infatigable chercheur s'avère indispensable à l'étude du XIIe siècle. O. L.

1387. V. Beltran de Heredia O. P. *La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV*. — Revista españ. Teología 6 (1946) 313-357.

Le P. B. analyse soigneusement les multiples interventions de l'autorité ecclésiastique en faveur de l'enseignement de la théologie dans les séminaires et les universités espagnols, surtout au cours des XIIe et XIIIe siècles : les décisions des évêques Cresconius et Diego Gelmirez, les statuts de 1169, de 1173, le IIIe concile de Latran (1179), le IVe concile de Latran (1215) ; l'influence considérable exercée par le jeune ordre dominicain, grâce à son ministère et à ses écrits concernant la pénitence ; la décrétale d'Honorius III (1219) en vue de la formation des maîtres en théologie et des centres universitaires ; le concile de Valladolid

(1228), les synodes de Santiago et de Lérida (1229), qui durent lutter contre la paresse et la difficulté d'observer les décrets du concile de Latran, ainsi qu'en témoignait encore saint Thomas d'Aquin en 1253. O. L.

1388. L. Spitzer. *Dieu et ses noms.* — Publications of the Modern Lang. Assoc. of Amer. 56 (1941) 13-32.

A propos de *Chanson de Roland* 3694 (*Francs les cumandent a Deu et a ses nuns*), M. S. montre qu'il faut bien entendre ce passage des « noms » de Dieu, et point de « nonnes », comme on a essayé de le faire. Il étaie cette interprétation d'une foule d'exemples les plus divers de l'emploi « païen, juif, chrétien, magique, cérémoniel, mystique » des noms de Dieu, auxquels on attribuait des vertus particulières. Cette vaste et très suggestive érudition est malheureusement servie en vrac et ce pêle-mêle hétéroclite risque parfois de fausser les perspectives historiques. H. B.

1389. E. Fernandez O. P. *El problema de la producción de la gracia y sus diversas soluciones.* — Ciencia tomista 70 (1946) 37-82.

Le P. F. examine les diverses solutions apportées par la théologie au problème de la production de la grâce : créationisme, concréationisme, infusion, génération spirituelle, « éductionisme » au départ de la puissance obédientielle de l'âme. Il procède en examinant pour chacune de ces solutions les arguments scripturaires, d'autorité et de raison. Les parties consacrées aux autorités ressemblent à des anthologies, mais on y trouvera à glaner des textes intéressants de la période médiévale (depuis le XII[e] siècle) et de saint Thomas, que le P. F. considère comme représentant de l'éductionisme. F. V.

1390. A. Landgraf. *Das Problem « Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis » in der Frühscholastik.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, nº 1151) 109-158.

On sait comment saint Thomas d'Aquin résolut la fameuse question : Jésus, au sépulcre, resta-t-il homme ? Le Christ est mort ; or, quand on meurt, on cesse d'être un homme ; donc au sépulcre le Christ n'était plus homme. Avec sa persévérance inlassable Mgr L. rassemble et exploite une foule de documents depuis le début du XII[e] siècle jusqu'aux environs de 1230. Le problème fut posé et résolu par l'affirmative par Hugues de Saint-Victor. Mais la théorie prit toute sa consistance avec le Lombard, par suite de ses idées sur la personne du Christ : l'âme et le corps sont unis au Verbe non pour constituer une substance ou une personne, mais pour en être comme le vêtement qui rend Dieu visible aux hommes ; l'union de l'âme et du corps n'est pas requise pour la nature humaine ; on peut donc dire qu'au sépulcre le Christ est selon l'humanité, à savoir selon son corps. La théorie lombardienne se maintint tout au long du XII[e] siècle, comme en témoignent de multiples textes. On distinguait deux espèces d'union dans le Christ : l'une, du Verbe avec la nature humaine (corps et âme) ; l'autre, du corps avec l'âme. La première seule constitua le Christ homme et, puisqu'elle subsista dans le sépulcre, on devait dire que le Christ y fut homme. Cependant, bientôt, au sein de l'école porrétaine, une autre théorie se fit jour : puisque le Christ était mort, il cessa d'être homme au sépulcre. Cette théorie, qu'on lit dans Roland Bandinelli, se répandit vite dans les autres milieux, même dans ceux qui suivaient d'ordinaire le Lombard. On la trouve chez Étienne Langton, Godefroid de Poitiers, Guillau-

me d'Auxerre, Hugues de Saint-Cher. Nouvelle preuve, conclut Mgr L., de l'importance de l'éccle porrétaine et de son influence sur les grands maîtres de la théologie au XIIIe siècle. O. L.

1391. J. A. Spitzig. *Sacramental Penance in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Series II, 6). — Washington, Catholic University of America Press, 1947 ; in 8, xi-196 p. Dl. 2.

Nous devons d'abord signaler au lecteur que, par *sacramental penance*, M. S. entend la satisfaction sacramentelle qu'il définit : « la pénitence imposée par le confesseur dans le sacrement de pénitence » (p. 29). Des 182 pages de cette étude, 37 sont consacrées à la nature de la satisfaction, à la doctrine actuelle sur la satisfaction et la satisfaction sacramentelle. Le XIIe et le XIIIe siècles n'occupent respectivement que 72 et 73 pages.

M. S. étudie la doctrine de huit théologiens du XIIe siècle : Abélard, Hugues de Saint-Victor, Robert Pulleyn, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, Pierre le Chantre (*Verbum abbreviatum*), Alain de Lille et Pierre de Blois. Pour le développement de la doctrine au XIIIe siècle, il n'examine que cinq auteurs : la Somme attribuée à Alexandre de Halès , Bonaventure, Albert le Grand, saint Thomas et Duns Scot. Des détails biographiques remplissent de nombreuses pages, mais on nous dit peu de chose de la satisfaction sacramentelle.

A l'exception d'une rapide référence à la *Summa sententiarum* (1140-46), il n'est pas même fait mention des *Sententiae divinitatis* (1141-48), de l'*Ysagoge in theologiam* abélardien (1148-52), du *Tractatus de septem sacramentis* (1145-60) de Maître Simon, de la Somme de Pierre le Mangeur (mort en 1179 ou 1189), du traité sur la pénitence de Robert de Courson (mort en 1219). Le *Décret* de Gratien (1140) n'est pas davantage signalé, pas plus que les œuvres des canonistes Roland Bandinelli, Gandulphe et Rufin. Tous ces écrits sont pourtant accessibles dans des éditions critiques.

M. S. avoue n'avoir utilisé aucune source inédite et il croit que « les théologiens qui seront traités fournissent un témoignage suffisant sur la doctrine de l'époque » (p. X). Il n'a donc consulté ni la *Summa de sacramentis* de Pierre le Chantre, ni Pierre de Capoue, Étienne Langton, Prévostin, l'important canoniste Huguccio de Ferrare, Robert de Flamsborough et d'autres. Sans ces sources manuscrites, en ignorant entièrement la littérature canonique, en omettant Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Hugues de Saint-Cher, Richard Fishacre, Innocent IV, Raymond de Peñafort et d'autres, il était impossible de traiter convenablement le problème, puisque l'évolution la plus décisive eut lieu entre Pierre de Blois et la Somme dite d'Alexandre de Halès. De plus, M. S. aggrave encore la situation en surestimant fort l'importance de Pierre de Blois concernant son sujet, et il ignore l'état de la question touchant la Somme dite d'Alexandre de Halès.

Si le titre de ce livre présente un sens, le lecteur est en droit d'attendre une étude, non sur la satisfaction en général, mais sur la satisfaction sacramentelle, laquelle signifie bien davantage que « la pénitence imposée par le confesseur dans le sacrement de pénitence ». La satisfaction sacramentelle désigne une certaine efficacité *ex opere operato* par laquelle l'effet de la satisfaction s'élève au-dessus de l'*opus operantis*. Pour comprendre la différence, il suffit de comparer la doctrine de Pierre de Blois et celle attribuée à Alexandre de Halès. Dans l'assignation de la pénitence, le premier recommande au confesseur ce qu'il considère comme un « moyen terme » entre une austérité excessive et l'indulgence, « s'il suit les pénitences des Pères » (p. 109). Quiconque connaît l'histoire de la pénitence saisit

le fardeau que signifient ces mots : « les pénitences imposées par les Pères ». Si les théologiens postérieurs ne tiennent plus pareilles pénitences pour un « moyen terme », c'est parce qu'ils attribuent certains effets au pouvoir du sacrement lui-même, tandis que Pierre de Blois pense encore que les effets de la satisfaction sont exclusivement le résultat d'actions personnelles, y compris l'intensité de la contrition. En passant à l'ouvrage suivant, la Somme attribuée à Alexandre de Halès, M. S. enjambe environ 50 ans et nous amène au milieu du XIIIe siècle. Le Pseudo-Alexandre s'oppose à « l'application aveugle des canons pénitentiels traditionnels » (p. 124) et il enseigne que le prêtre « absout d'une partie de la dette de punition temporelle par le pouvoir des clefs et, pour le reste, enjoint une pénitence satisfactoire » (p. 124). Il est clair que, pour expliquer ces affirmations, un changement radical a dû survenir depuis le temps de Pierre de Bois, car la Somme dite d'Alexandre envisage même le cas d'une « pénitence au-delà de ce qui est véritablement dû ». Sur cette évolution considérable et très significative entre Pierre de Blois et la *Summa Alexandri* nous ne trouvons rien dans le livre de M. S. Mais il n'est pas douteux que le passage de la pratique patristique à la pratique moderne soit dû à une élaboration plus parfaite du concept d'efficacité *ex opere operato* appliquée au sacrement de pénitence. Cette doctrine devait avoir des conséquences importantes pour la mesure de la pénitence à imposer par le confesseur.

La thèse de M. S., je le répète, omet entièrement cette phase la plus intéressante de l'évolution de son sujet. Dès lors elle ne satisfait guère le lecteur.

N. M. HAERING.

1392. O. LOTTIN O. S. B. *Manegold de Lautenbach, source d'Anselme de Laon.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 218-223.

On a prouvé antérieurement (cf. *Bull.* V, n° 433) que la prétendue lettre de saint Anselme de Cantorbéry sur la cène n'est qu'un extrait du commentaire d'Anselme de Laon sur *I Cor.* 10. Mais tout ce texte sur la cène est la transcription presque littérale du commentaire de Manegold de Lautenbach († c. 1110) sur le même passage, conservé dans *Oxford Bodl. Laud. Misc. 216*, f. 153r-153v. On peut donc reporter au XIe siècle finissant l'existence de *quaestiones* insérées dans les commentaires bibliques.

O. L.

1393. O. LOTTIN O. S. B. *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon. Manuscrits de Munich.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 202-221.

1394. O. LOTTIN O. S. B. *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon. Quelques autres manuscrits allemands.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 261-281.

1395. O. LOTTIN O. S. B. *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon. Deux manuscrits d'Oxford.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 5-31.

Après le dépouillement de quelques manuscrits anglais et français (cf. *Bull.* IV, nos 810-812), voici celui de nombreux manuscrits allemands, la plupart repérés par le P. H. Weisweiler. D'abord 11 manuscrits de la bibliothèque de Munich, dont nous publions 71 fragments autres que ceux déjà cités à l'occasion de l'édition des fragments français ; ensuite 9 manuscrits d'autres bibliothèques (Bamberg, Cologne, Heidelberg, Stuttgart, Wurzbourg, Vienne), dont nous avons extrait 63 fragments inédits jusqu'ici.

Aux 5 florilèges de Londres étudiés auparavant (cf. *Bull.* IV, no 810), il faut en ajouter deux d'Oxford, *Bodl. Laud. Misc. 216* et *277*, recueils abondants dont nous avons extrait 93 fragments nouveaux. O. L.

1396. O. Lottin O. S. B. *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon. Conclusions et tables.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 157-185.

Au terme de l'inventaire de 580 fragments issus d'Anselme de Laon et de son école (cf. *Bull.* IV, nos 810-812 ; V, nos 1393-1395) nous dressons les tables utiles à leur exploitation : tables des manuscrits, des incipits, des matières.

La principale conclusion qui se dégage de leur examen est l'existence d'un commentaire d'Anselme de Laon sur les épîtres pauliniennes, enrichi de *quaestiones*, et beaucoup plus ample que la Glose *Pro altercatione* sur ces épîtres, laquelle est d'ailleurs certainement son œuvre aussi. On peut également en déduire l'existence d'un commentaire d'Anselme de Laon sur les premiers chapitres de la Genèse. O. L.

1397. O. Lottin O. S. B. *Quatre Sommes théologiques fragmentaires de l'école d'Anselme de Laon.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, no 1151) 81-107.

Édition de quatre petits recueils systématiques de questions appartenant à l'école d'Anselme de Laon, conservés respectivement dans *Londres Brit. Mus. Arundel 360*, f. 63v-64r (*Origo et principium omnium in se manens*), *Clm 22272*, f. 107r-109r (*Antequam quicquam fieret Deus erat*), *Oxford Bodl. Laud. Misc. 277*, f. 43v-45r (*Filius a patre gigni*) et *Paris Nat. lat. 18108*, f. 58v-61v (*Voluntas Dei relata ad ipsum Deum*). O. L.

1398. M.-D. Chenu O. P. *Imaginatio. Note de lexicographie philosophique médiévale.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, no 1036) II, 593-602.

Ces pages complètent abondamment et précisent quelque peu une note antérieure sur les termes *imaginatio* et *fides* chez les auteurs du moyen âge (cf. *Bull.* III, no 774). Le vocable *imaginatio* a reçu des sens assez différents. Dans le *De spiritu et anima* d'Alcher de Clairvaux, d'inspiration augustinienne, ce terme désigne l'ensemble des fonctions des sens, s'exerçant déjà hors de la matière et alimentant l'exercice de la *ratio*. Ce sens, repris du *De unione corporis et animae* de Hugues de Saint-Victor, va pénétrer la mystique victorine et cistercienne du XIIe siècle et se continuer dans la mystique franciscaine du siècle suivant. Mais ce même terme avait chez Boèce un sens différent, désignant le facteur qui forme l'*intelligibile*, objet de l'*intellectus*, distinct de l'*intellectibile*, objet de l'*intelligentia*. Ce sens fut repris, avec des nuances différentes, par le *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor et par le commentaire sur Boèce de Gilbert de la Porrée. Chez Avicenne, l'*imaginatio* est identique à la *simplex apprehensio* et se distingue de la *fides*, qui désigne le jugement ; acception reprise par Gundissalinus et rapportée par saint Thomas d'Aquin comme étant celle des « Arabes ». Autant de sens distincts de celui du *De anima* d'Aristote, qui s'impose au XIIIe siècle, sans toutefois supplanter entièrement le sens d'inspiration augustinienne qu'on retrouve chez saint Bonaventure.

On voit sans peine l'extrême utilité de semblables recherches de sémantique pour l'intelligence des théologiens médiévaux. Nous aimons à rappeler les études

antérieures du même genre du P. Ch. sur les termes *sufficiens* (*Bull.* II, nº 505), *disciplina* (*Bull.* III, nº 184), *philosophi* (*Bull.* III, nº 211), *ratio superior et inferior* (*Bull.* IV, nº 1162). O. L.

1399. H. Weisweiler S. J. *Hugos von St. Viktor « Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae » als frühscholastisches Quellenwerk.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, nº 1036) II, 179-219.

Le P. F. Cavallera a récemment prouvé que le *Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae* de Hugues de Saint-Victor est une des sources du grand ouvrage *De sacramentis* du même auteur (cf. *Bull.* V, nº 288). Indépendamment de lui et d'une manière plus détaillée encore, le P. W. arrive ici à la même conclusion. Mais il poursuit l'enquête concernant l'influence du *Dialogus* sur les écrits du temps. Avec la précision qu'on lui connaît dans ce travail de confrontation des textes, le P. W. constate un affinement progressif des formules entre le *Dialogus*, le *De vanitate mundi* du même Hugues de Saint-Victor et enfin le *De sacramentis*. Enfin, il établit que le *Dialogus* est en même temps une des sources de la *Summa sententiarum* d'Othon de Lucques. Et quand on sait que ce dernier ouvrage est à son tour source du *Liber sententiarum* de Pierre Lombard, on peut mesurer l'influence du petit ouvrage de Hugues de Saint-Victor. O. L.

1400. Mary Immaculate (Sister). *The Four Daughters of God in the « Gesta Romanorum » and « the Court of Sapience ».* — Publications of the Modern Lang. Assoc. of Amer. 57 (1942) 951-965.

Sr M. I. étudie les principaux textes qui illustrent le thème des « quatre filles de Dieu » : celui qu'on attribue, à tort pense-t-elle, à Pierre de Saint-Victor ; celui de Saint Bernard ; celui des *Gesta Romanorum* ; celui de la *Cour de Sapience*. Elle montre le rapport étroit qui les unit et croit à leur dépendance commune vis-à-vis de saint Bernard. M. C.

1401. Ilarino da Milano O. F. M. Cap. *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario.* Testo inedito del secolo XII con studio storico e dottrinale (Studi e testi, 115). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945 ; in 8, xxxii-609 p.

En 1941, le P. I. découvrit dans *Vat. Chig. A. V. 156* un *Liber contra multiplices et varios errores*. Il commence ici par décrire cet unique manuscrit connu, postérieur d'un demi-siècle à l'original, et l'œuvre elle-même. Il l'édite (p. 475-583) en maintenant l'orthographe du manuscrit, dont il corrige les fautes dans la mesure du possible. Seuls quelques passages restent rebelles à toute rectification. Le P. I. présente ensuite les antagonistes de cette lutte d'idées, Vacarius et Hugues Speroni, puis il expose alternativement leurs doctrines affrontées. Vers 1143, Vacarius étudiait le droit romain à l'Université de Bologne. Vers 1145, il partit l'enseigner en Angleterre : Oxford, Northampton. En droit canonique, il composa (1156) une *Summa de matrimonio*, éditée. Il intervint également dans les discussions christologiques de son temps par son *De assumpto homine* encore inédit, antérieur à 1156. Il est l'auteur du *Liber contra multiplices et varios errores*, où il reprend et réfute systématiquement un écrit polémique de son ancien ami Speroni, auquel il oppose la doctrine catholique. Ceci étant beaucoup mieux connu, on comprendra que nous ne nous y arrêtions pas ici. Comme son ami Vacarius, vers 1143, Speroni s'initiait au droit romain à Bologne. Consul de Plaisance en 1164, 1165, 1171, il lança entre 1177 et 1185 contre l'Église et ses institutions un mou-

vement qui dura plus d'un demi-siècle. Selon Speroni, les prêtres pécheurs sont rejetés par Dieu, ils ont perdu tous leurs pouvoirs de sanctification et contaminent les fidèles. Il nie le baptême des enfants et des adultes, la circoncision, la transmission du péché originel, l'eucharistie, la messe, la confession, le sacerdoce. Dans tous les rites ecclésiastiques, il ne voit que des inventions des prêtres, une matérialisation idolâtrique de la vraie religion spirituelle. Ceci demeure négatif. Son propre système est purement spiritualiste, intérieur, et ressemble étonnamment à celui des Réformateurs protestants du XVIe siècle. Est justifié celui qui désire l'être. Cette justice intérieure produite par la prédestination divine immuable se maintient par la foi, l'amour et la contrition. Si surprenant que cela paraisse, elle peut coexister dans l'âme avec une vie pécheresse. Car les œuvres extérieures, le jeûne, la liturgie, la communion, ne servent de rien pour la justification. Speroni insiste sur l'indignité des prêtres et l'exagère à plaisir. Cette animosité acharnée contre le clergé semble bien la source de tout son système. Enfin le P. I. replace le speronisme parmi les hérésies du XIIe siècle en Italie : Cathares, Passagiens, Arnaldistes et autres. Le caractère extrêmement *sui generis* du speronisme s'y manifeste nettement, ainsi que son anticipation de très nombreuses positions protestantes.

Le P. I. étend nos connaissances sur la pensée théologique de Vacarius. Quant à Speroni, il nous apprend presque tout sur son compte, car jusqu'ici ce n'était guère qu'un nom pour les hérésiologues. Cette volumineuse thèse de doctorat en histoire, présentée à l'Université de Louvain, est un travail bien mené, méthodique et critique, qui fait autant d'honneur aux maîtres qu'à l'élève. Elle devient un des ouvrages importants à consulter pour l'étude des hérésies médiévales. H. P.

1402. D. CANTAMORI. *CR de Ilarino da Milano, L'eresia di Ugo Speroni* (voir *Bull.* V, n° 1401). — Rivista di Storia della Chiesa in Italia 1 (1947) 95-99.

M. C. rapproche le speronisme d'hérétiques poursuivis à Arras en 1025, disciples d'un certain Gandulphe, italien. Leurs idées rappellent celles des Petrobusiens réfutés par Pierre le Vénérable (voir MANSI, t. 19, 423 sv. et PL 142, 1269 sv.). H. P.

1403. A. MENS O. F. M. Cap. *CR de Ilarino da Milano, L'eresia di Ugo Speroni* (voir *Bull.* V, n° 1401). — Revue Hist. ecclés. 42 (1947) 457-460.

Le P. M. trouve aussi que le P. I. a trop isolé le speronisme. Il signale des rapprochements avec d'autres hérétiques, notamment un groupe de Cologne en 1145. H. P.

1404. J. P. BONNES. *Un des plus grands prédicateurs du XIIe siècle : Geoffroy du Loroux, dit Geoffroy Babion.* — Revue bénéd. 56 (1945-46) 174-215.

M. B. est parvenu à jeter une lumière toute nouvelle sur Geoffroy Babion. Il en retrace d'abord la physionomie doctrinale et morale en analysant ses sermons, conservés dans PL 171 sous le nom d'Hildebert de Lavardin. On sait qu'il dirigea l'école épiscopale d'Angers entre 1103 et 1110. Deux de ses sermons prouvent qu'il fut mêlé à des événements des années 1130-1136. Mais en analysant le pamphlet d'un partisan de l'antipape Anaclet et une lettre de saint Bernard *Ad*

magistrum Gaufridum de Loratorio, M. B. prouve que ce Geoffroy Babion n'est autre que Geoffroy du Loroux, qui reçut l'archevêché de Bordeaux en 1136 et mourut en 1158. D'où il résulte qu'il n'a rien de commun avec l'évêque Geoffroy de Bath, avec lequel dom G. Morin l'avait identifié. En appendice, M. B. donne les *initia* des sermons de Geoffroy Babion, édite un sermon inédit *ad sacerdotes* et le confronte avec un sermon inédit de Pierre le Mangeur sur le même thème, pour souligner le fait que le premier est l'écho de l'ère patristique tandis que le second a déjà l'allure du sermon scolastique. O. L.

1405. F. Stegmüller. *Quaestiones Varsavienses trinitariae et christologicae*. — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, nº 1036) II, 282-310.

M. S. a déjà fait connaître (cf. *Bull.* IV, nº 815) le contenu de l'important *Varsovie Bibl. nat. Section II, lat. O. vell. I. 16* et en a édité les sentences théologiques des f. 64r-76r sous le nom de *Sententiae Varsavienses*. Ces sentences sont suivies dans le ms. de la collection bien connue *Principium et causa omnium* (*Sententiae* dites *Anselmi*). Viennent ensuite, f. 87r-142v, de nombreuses questions théologiques et morales. De ce bloc, M. S. extrait les questions relatives à la Trinité et à la christologie, et il les édite avec références assez fréquentes à Pierre de Poitiers, dont elles doivent être contemporaines, car ces sentences supposent Pierre Lombard et sont antérieures à la condamnation en 1177, par Alexandre III, du nihilisme christologique. O. L.

1406. F. Stegmüller. *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*. T. I : *Textus*. T. II : *Indices*. — Herbipoli, F. Schöningh, 1947, 2 vol. in 8, XVI-848 p.

M. S. a déjà publié en 1937 un répertoire des commentaires sur les Sentences, de 275 pages, actuellement bien connu (voir *Bull.* III, nº 952). Cet ouvrage, il l'a corrigé, refondu, et il nous le rend plus que triplé. Dans les quelque 500 pages du tome Ier, il dispose les écrits par ordre alphabétique des auteurs. Pour chacun il donne quelques brèves indications sur l'auteur, sa vie, les dates et la bibliographie qui le concernent. Suivent des *incipit* abondants, les manuscrits, éditions et, quand il y a lieu, les abrégés. Les différentes rédactions sont soigneusement distinguées. Les œuvres anonymes (483 numéros) occupent 89 pages. Comme dans son recueil de 1937, M. S. ne se borne pas aux commentaires des Sentences, mais il y ajoute de très nombreux autres ouvrages. On rencontre même au nº 416, en grec, la *Πηγή γνώσεως* ou *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène, avec ses traductions latines, ce qui est assez inattendu. Les tables remplissent les 326 pages du tome II : index alphabétique des *incipit* (155 pages), des textes bibliques initiaux, une table chronologique qui va de 1100 à 1941, les derniers siècles indiquant les éditions des œuvres. La table alphabétique des manuscrits (82 pages) fournit quantité de renseignements utiles sur les bibliothèques : dates de fondation, nombre et provenance des manuscrits, catalogues. Le livre s'achève par un index des auteurs, copistes et propriétaires de manuscrits (20 pages) et enfin un index des érudits modernes.

Au prix d'un travail considérable, M. S. nous offre un répertoire extrêmement précis et précieux, spécialement par ses index opulents. Il est très bien renseigné et utilise beaucoup ces *Recherches* et ce *Bulletin*, mais pas encore assez. L'ouvrage présente des imperfections dont M. S. est conscient, et qu'il tend même à exagérer. Le répertoire est rédigé tout entier en latin, mais dans la latinisation ou non des noms de lieux, il y a vraiment trop de flottement. On rencontre certains auteurs

sans aucune indication de lieu, de date, ni de bibliographie ; ainsi les nos 77, 165, 667, 685. L'auteur en sait sans doute davantage à leur sujet. Mais beaucoup de lecteurs resteront perplexes devant ces noms. M. S. reconnaît donc, et cela ne diminue en rien la valeur considérable de son livre, que l'on composerait facilement de longs articles d'*addenda et corrigenda*, notamment à l'aide des publications récentes, dont un certain nombre, par suite de la guerre, lui a échappé. Il invite ses lecteurs à le faire. D'abord, *non est hic locus*. Puis, nous nous en abstiendrons pour plusieurs autres motifs, surtout afin d'éviter un travail inutile. En effet, dans sa préface, M. S. annonce son intention de publier un supplément. Dans une lettre de 19 septembre 1948, il nous apprend qu'il a déjà recueilli dans ce but de quoi remplir un nouveau volume de 250 pages. Espérons que cet *auctarium*, ou même une nouvelle édition du répertoire, puisse paraître le plus tôt possible. Les médiévistes apprendront en outre avec joie que M. S. a terminé un répertoire des commentaires bibliques du moyen âge, dont trois tomes sont sous presse. Le volume des tables s'achève. Les chercheurs attendent ces livres avec impatience. Pour l'histoire de la théologie et du droit canon au moyen âge, nous disposerons donc bientôt d'un nombre respectable de précieux instruments de travail. Au contraire, pour l'histoire de la philosophie à proprement parler, c'est-à-dire les facultés des arts et particulièrement les commentaires sur Aristote, nous ne possédons pas encore les outils indispensables. La tâche qui s'impose d'urgence est la confection de répertoires des œuvres purement philosophiques, qui frayeront la voie dans ce domaine à peu près inexploré. H. P.

1407. E. De Clerck O. S. B. *Le dogme de la rédemption. De Robert de Melun à Guillaume d'Auxerre.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 252-286.

Dans cet article on étudie la question des droits du démon et de la nécessité du mode actuel de notre rédemption chez Robert de Melun, Étienne Langton, Guillaume d'Auxerre et tous les théologiens qui, pour ces questions, sont dans l'orbite de ces maîtres. On a appuyé cette étude sur de nombreux textes inédits.

L'article se termine par un aperçu synthétique de la sotériologie depuis saint Anselme jusqu'à Guillaume d'Auxerre. E. D. C.

1408. Ph. Delhaye. *Nature et grâce chez Geoffroy de Saint-Victor.* — Revue Moyen Age latin 3 (1947) 225-244.

Dans le *Microcosmus* de Geoffroy de Saint-Victor († c. 1195), dont il prépare l'édition critique, M. D. relève, en traits précis, la distinction, très nette chez ce théologien, entre la nature et la grâce. Dieu a créé l'homme en deux stades : celui de la nature avec ses dons naturels, qui sont donnés sans notre collaboration, et celui de la grâce avec ses dons gratuits qui, pour être méritoires, exigent notre concours. La nature ne s'oppose pas au surnaturel, elle le prépare. Le péché n'a pas corrompu entièrement la nature, il y a donc place pour une éthique naturelle ; mais cette éthique est insuffisante pour le salut ; la grâce est là, pour élever la nature, la guérir, sans toutefois la supprimer ou la diminuer. L'exposé sobre et clair se base sur de nombreux passages empruntés au texte de *Paris Nat. lat. 14515*, le meilleur des deux manuscrits qui nous ont transmis le *Microcosmus*.

O. L.

1409. E. Guelluy. *La place des théologiens dans l'Église et la société médiévales.* — Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer (voir *Bull.* V, no 1041) I, 571-589. XIIIe s.

Cet article publié dans des *Mélanges* n'a permis à M. G. que de nous donner une rapide exquisse, mais fort intéressante. Au moyen âge, le sens de l'ordre, de la hiérarchie imprègne la mentalité, les idées, les institutions de la société tant civile qu'ecclésiastique. Une corporation a pour fonction sociale la recherche de la vérité : l'université. A son sommet, la faculté de théologie doit promouvoir et défendre la vérité religieuse. D'où la place éminente et le prestige incomparable des théologiens dans la société, l'Église et l'université du XIIIe siècle, surtout à Paris. A partir du XIVe siècle, les facultés de théologie vont intervenir comme institutions, en tant que conseillers moraux, dans la direction de l'Église et de l'État. Mais la crue de l'individualisme, du laïcisme et le renforcement de l'autorité royale et papale vont graduellement leur enlever ce rôle. H. P.

1410. E. G. Weir. *The Vernacular Sources of the Middle English Plays of the Blessed Virgin Mary.* — Abstracts of Dissertations, Stanford Univ. 17 (1942) 45-51.

Recherche dans les sermons et autres écrits d'instruction religieuse en langue vulgaire, de 1200 à 1500, les éléments mariologiques qui ont pu servir de source aux « jeux de Notre-Dame ». Ils reflètent la croyance commune du moyen âge. H. B.

1411. A. Teetaert O. F. M. Cap. *Quelques « Summae de paenitentia » anonymes dans la Bibliothèque nationale de Paris.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, n° 1036) II, 311-343.

Le P. T. mentionne 20 manuels médiévaux de confesseurs, *Summae confessorum* ou *Summae de poenitentia*, conservés dans *Paris Nat. lat. 2593, 3238, 3265A, 3473, 3481, 3532, 3708, 13468, 13582* (2 traités), *14859, 14891, 14899, 14927, 15162, 16435, nouv. acq. 352* (4 traités). La présentation est assez variée, parfois soignée, souvent assez brève ; le prologue est souvent cité en entier. A l'occasion, le P. T. signale des témoins d'autres bibliothèques et il nous promet une étude plus approfondie sur le sujet. O. L.

1412. G. Odoardi O. F. M. Conv. *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX.* — Miscellanea francescana 45 (1945) 148-163.

Résumé substantiel de l'importante étude de Mgr M. Grabmann, parue sous le même titre (cf. *Bull.* IV, n° 1200). Le P. O. le fait précéder de quelques pages où sont épinglés maints textes de Pères et de théologiens du XIIe siècle sur leur attitude à l'égard d'Aristote. Il le fait de même suivre d'un bref aperçu sur l'attitude des premiers franciscains. En ce qui concerne saint Bonaventure le P. O. aurait dû tenir compte des conclusions de M. F. Van Steenberghen (cf. *Bull.* IV, n° 1753). O. L.

1413. J. R. Hulbert. *A Thirteenth-Century English Literary Standard.* — Journal of English and Germanic Philol. 45 (1946) 411-414.

Entre le texte *Londres Brit. Mus. Cotton. Nero A XIV* de l'*Ancren Riwle*, tenu pour original, et celui de *Cambridge Corp. Chr. Coll. 402*, la parenté linguistique est fort étroite. Faut-il en conclure que les deux recensions sont contemporaines ? M. H. ne le pense pas. Comme il y a des raisons sérieuses pour admettre un

intervalle d'une trentaine d'années, — 1200 à 1230 environ, — il estime qu'on a affaire à un langage standardisé, qui a pu se maintenir pendant un temps assez long dans quelque atelier ou quelque région. M. C.

1414. C. Balić O. F. M. *Gli scritti di Sant' Antonio.* — S. Antonio Dottore della Chiesa. Atti delle settimane antoniane tenute a Roma e a Padova nel 1946 (Città del Vaticano, Tipogr. Poliglotta Vaticana, 1947 ; in 8, XIX-520 p.) 295-330.

Avec sa diligence habituelle, le P. B. s'attache au problème des écrits de saint Antoine. L'authenticité des *Sermones dominicales* et *sanctorales* est largement garantie ; celle de l'*Expositio in psalmos* est fort douteuse ; celle des autres écrits qu'on lui attribue parfois est sans fondement.

Les *Sermones* nous sont transmis dans l'édition de A. M. Locatelli. Que vaut cette édition ? Le P. B. en retrace les vicissitudes : commencée en 1895 par Locatelli, elle fut interrompue en 1902 par la mort de l'éditeur, qui n'avait laissé aucune note sur les règles qu'il avait suivies. Cette édition est basée sur 3 manuscrits : le ms. *Θ* du trésor de Padoue (ainsi dénommé parce qu'il fut pendant longtemps conservé parmi les reliques du saint), et les 2 mss *A* et *a*. *Θ* et *a* sont de la même famille ; *A* est d'une famille différente. Autour de ces mss viennent se ranger tous les autres. Le P. B. estime que, telle qu'elle se présente, l'édition Locatelli n'est pas inférieure à celle de saint Bonaventure et est même supérieure à celle des premiers tomes de l'édition léonine de saint Thomas. Toutefois il pense qu'une édition plus critique est souhaitable et possible. Locatelli, en effet, a préféré *A* à *Θ*. Or, — et c'est la partie la plus instructive de l'étude du savant éditeur, — le P. B. a soumis *Θ* à une analyse très poussée : ce ms. a toutes les apparences d'un idiographe composé d'après les notes et les écrits authentiques du saint et, partiellement du moins, utilisé par lui-même. Quant aux notes marginales, leur authenticité est moralement certaine. O. L.

1415. G. Cantini O. F. M. *Vita apostolica e azione sociale di Sant' Antonio.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 223-248.

Le P. C. relève chez saint Antoine l'apostolat de la prédication qu'il exerça chez les peuples infidèles et dans les pays chrétiens, où il s'attaqua surtout à l'hérésie et aux vices de la société. O. L.

1416. C. Balić O. F. M. *Sant' Antonio « Dottore evangelico » e gli altri dottori della scolastica francescana.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 3-30.

Reproduit, avec minimes changements, l'article paru sous le même titre dans *Verdad y Vida* 4 (1946) 583-613 (cf. *Bull.* V, n° 797). O. L.

1417. D. Scaramuzzi O. F. M. *La dottrina di Sant'Antonio nel giudizio dei contemporanei e dei posteri.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 461-479.

Pour apprécier l'estime que l'on eut de la doctrine du saint, le P. S. en appelle d'abord aux *legendae* qui retracent sa vie, à quelques auteurs des siècles suivants et au nombre des manuscrits et des éditions qui ont conservé son œuvre.

O. L.

1418. G. Abate O. F. M. Conv. *Sant' Antonio maestro di sacra teologia.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 263-294.

Retrace la carrière intellectuelle du saint : ses premières études, son séjour chez les Augustins de Lisbonne, son application aux sciences sacrées et profanes, son lectorat à Bologne, fin 1223, le premier lectorat de l'ordre créé à l'initiative des frères, mais avec approbation conditionnelle du saint fondateur, ses lectorats, vers 1225, à Montpellier, à Toulouse et enfin au *studium* de Padoue qu'il fonda.
O. L.

1419. L. G. Da Fonseca S. J. *La Sacra Scrittura negli scritti di Sant' Antonio.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 31-60.

Souligne l'influence décisive qu'exerça sur la prédication du *doctor evangelicus* l'Écriture sainte, dont il scruta le sens littéral et le sens moral. O. L.

1420. Cherubino da Lonigo O. F. M. Cap. *Dio in sè e nelle sue opere secundo Sant' Antonio.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 331-355.

Tout en reconnaissant que l'œuvre de saint Antoine n'a rien d'une théologie systématique, le P. C. en reprend les cadres pour y insérer les idées du saint sur Dieu, sa cognoscibilité, ses propriétés, la Trinité, la création des anges et de l'homme, l'élévation de celui-ci à l'ordre surnaturel, et la chute. Sa théologie est augustinienne, mais pénétrée avant tout des textes bibliques. O. L.

1421. G. Bonnefoy O. F. M. *La cristologia di Sant' Antonio.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 61-83.

Le P. B. résume clairement l'enseignement de saint Antoine sur le Christ, sa prédestination éternelle à la filiation divine, son existence terrestre comme Dieu et homme, son œuvre de rédempteur dans sa douloureuse passion. O. L.

1422. L. Di Fonzo O. F. M. Conv. *La mariologia di Sant' Antonio.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 85-172.

Étude très attentive et bien menée sur la théologie mariale de saint Antoine, spécialement sur la maternité divine : dans sa préparation lointaine (première sanctification de Marie, sa sainteté personnelle) ; dans sa préparation prochaine (accroissement de la grâce depuis l'annonciation, pratique des vertus théologales et morales, et spécialement de l'humilité, de la pauvreté, de la virginité de corps et d'âme) ; dans sa réalisation et son double effet : l'assomption et la royauté de Marie au ciel. La maternité est une des sources du rôle de médiatrice qu'elle exerce et de son privilège de dispensatrice de toutes les grâces.

En étudiant la virginité de Marie, le P. Di F. s'est attardé au problème de l'immaculée conception. Saint Antoine n'a affirmé ni nié explicitement le privilège ; il énonce explicitement la sanctification *in utero*, sans pour cela affirmer l'immaculée conception. O. L.

1423. Benedetto M. da Bourg d'Iré O. F. M. Cap. *L'ecclesiologia di Sant' Antonio.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 173-194.

Saint Antoine n'a certes pas traité tous les problèmes abordés dans un traité *De ecclesia.* Voici les principaux thèmes étudiés au cours de ses sermons : l'Église, épouse et corps mystique du Christ ; les propriétés, les notes et les membres de l'Église ; son magistère ; son pouvoir d'ordre et de juridiction. O. L.

1424. A. TEETAERT DA ZEDELGEM O. F. M. Cap. *La sacramentologia di Sant' Antonio.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 383-436.

Le P. T. présente un exposé très fouillé de la théorie des sacrements chez saint Antoine. Le saint a parlé assez peu de certains sacrements (baptême, confirmation etc.), davantage de l'eucharistie ; mais, on le conçoit, il s'est attaché surtout à la pénitence. Le P. T. a trouvé dans les sermons réponse à toutes les questions qui se posent dans nos traités classiques sur la matière : la nature et l'efficacité de la vertu de pénitence, la nécessité et l'efficacité du sacrement ; les trois actes du pénitent très longuement étudiés : la contrition, la confession, la satisfaction. Concernant la contrition, d'accord avec tous les théologiens et canonistes du temps, saint Antoine admet qu'à elle seule elle obtient la rémission du péché et de la peine éternelle ; au sujet de la confession, le P. T. constate chez le saint une doctrine très explicite et déjà très parfaite sur le secret sacramentel. Aux trois actes du pénitent s'adjoint l'absolution sacramentelle : après ce qui a été dit de l'efficacité de la contrition, on comprend que, pour saint Antoine, l'absolution ne fait que déclarer la faute remise, conformément à la doctrine commune du temps. O. L.

1425. B. COSTA O. F. M. Conv. *La teologia morale di Sant' Antonio.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 357-381.

Dans les cadres de nos traités de morale actuelle, le P. C. insère les rares idées du saint sur la morale fondamentale (actes humains, conscience, péché), ses aperçus sur les vertus, spécialement la religion et la justice commutative, et sur les sacrements, surtout celui de la pénitence. O. L.

1426. G. BELLINCINI. *Il predicatore evangelico secondo l'ideale di Sant' Antonio.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 481-498.

Considérations générales sur la fin essentiellement moralisatrice que, d'après saint Antoine, doit viser la prédication et sur les conditions de succès de cet apostolat. O. L.

1427. A. BLASUCCI O. F. M. Conv. *La teologia mistica di Sant' Antonio.* — S. Antonio (voir *Bull.* V, n° 1414) 195-222.

Saint Antoine n'est pas un théologien didactique, mais un mystique. Le P. B. étudie chez lui la nature et le champ d'action de la mystique, la nature de la contemplation infuse et ses divers degrés, l'appel universel à la contemplation, les vertus nécessaires pour l'acquérir, la personne du Christ objet principal de la contemplation. O. L.

1428. J. ENCISO. *Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino.* — Estudios bíblicos, ép. II, 3 (1944) 523-560.

Le cardinal Pierre Pacheco manifesta au concile de Trente une opposition très vive aux traductions de la Bible en langue vulgaire. Pour appuyer cette attitude, il en appela, entre autres, à « des décrets portés et observés en Espagne, et qui furent confirmés par Paul II ». M. E., après avoir rappelé les tractations du concile sur ce point et montré comment la question fut finalement classée malgré les

protestations de Pacheco, entreprend de rechercher, d'après les sources, quels furent ces décrets interdisant de traduire la Bible en langue vulgaire. On en compte trois.

Le premier fut promulgué par Jaime Ier d'Aragon au concile de Tarragone de 1233 contre les Albigeois (MANSI, t. XXIII, c. 293). La sentence ne fut pas renouvelée dans les conciles ultérieurs. Sans doute ne fut-elle pas non plus longtemps en vigueur, comme le montrent les traductions en langue romane remontant à l'époque qui suivit le concile. D'autre part, des traductions furent officiellement encouragées dans le royaume de Castille.

Le deuxième décret fut porté pour toute l'Espagne par le roi Ferdinand d'Aragon. Cependant des témoignages contemporains montrent que son application comporta des exceptions. Bien plus il fit scandale à Valence, en sorte que les inquisiteurs furent obligés d'en restreindre l'application à la simple expurgation des éditions qui auraient été corrompues par l'hérésie, en particulier par les juifs faussement convertis. Des documents concernant ces mesures prises par l'inquisition sont publiés en appendice.

Le troisième décret fut promulgué par Charles-Quint. Ici encore des exceptions furent faites en faveur de certaines personnes ou de certains livres bibliques. La raison de cette interdiction apparaît dans les œuvres d'Alphonse de Castro, le théologien de Pacheco au concile de Trente, et dans celles de l'archevêque de Tolède, Carranza : c'est la propagande des protestants, qui s'appuient sur les traductions de la Bible répandues partout. Pour Alphonse de Castro, M. E. cite entre autres un traité inédit, contenu dans *Vat. Ottob. lat. 620*, f. 78-81, et qui aurait dû être publié dans le volume des *Tractatus* de l'édition de la *Societa Goerresiana*. C. V. P.

1429. B. SMALLEY. *A Commentary on Isaias by Guerric of Saint-Quentin, O. P.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, nº 1036) II, 383-397.

Miss S. s'attache au Commentaire de Guerric de Saint-Quentin sur Isaïe tel qu'il est conservé dans *Oxford New College 40*, manuscrit écrit en 1249. Il s'agit d'une reportation ; ce commentaire, fruit de l'enseignement parisien, s'inspire souvent de celui de Hugues de Saint-Cher, ce qui invite à le placer assez bien après 1230. Tandis que Hugues reste plutôt dans la tradition moralisante d'Étienne Langton, Guerric témoigne d'une tendance plus métaphysique, divisant son ouvrage d'après les quatre causes d'Aristote. La grande différence qui les sépare est dans l'usage qu'ils font l'un et l'autre d'André de Saint-Victor, Guerric refusant de suivre celui-ci dans son interprétation des prophéties.

O. L.

1430. J. CHATILLON. *L'héritage littéraire de Richard de Saint-Laurent.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 149-166.

M. Ch. détermine avec grande acribie les ouvrages certainement authentiques de Richard de Saint-Laurent : le *De caritate et aliis virtutibus* (ou *De virtutibus*), conservé dans *Saint-Omer 174* et *Paris Maz. 779*; quelques sermons (*ibid.*); le *De laudibus beatae Mariae virginis*, dont l'authenticité jusqu'ici trop peu établie est longuement prouvée ; peut-être un *De viris illustribus Ordinis cisterciensis* et un *De eucharistia* perdus. Il faut retirer à Richard de Saint-Laurent le *De exterminatione mali et promotione boni*, dont la troisième partie du moins n'est que la réplique du *Beniamin minor* de Richard de Saint-Victor ; de même le *De vitiis* conservé dans *Gray* 4, qui est du dominicain Guillaume Péraud. O. L.

1431. R. W. Hunt. *Notable Accessions. Manuscripts.* — Bodleian Library Record 2 (1948) 226-227.

M. H. signale ici le manuscrit *Oxford Bodl. lat. th. c. 17*, récemment acheté par la Bibliothèque bodléienne, composé de deux parties autrefois séparées. L'une renferme le *De universo* de Guillaume d'Auvergne, l'autre contient l'*Hexameron* et le *De cessatione legalium* de Robert Grosseteste. Or, et ceci est fort important, ce manuscrit porte de nombreuses corrections marginales qui, au témoignage de M. H. et de M. S. H. Thomson, sont certainement de la main même de Grosseteste. Voilà pour ces deux œuvres un nouveau témoin d'une valeur incomparable. M. H. en donne ici deux photographies. H. P.

1432. E. Gilson. *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 15 (1946) 55-91.

M. G. est un de ces rares historiens qui, dépassant le stade de l'érudition et de l'exposé purement littéral, savent atteindre la pensée même des plus grands esprits du moyen âge. Le voici qui s'attache à un auteur malaisé à saisir, parce qu'il n'est encore qu'en gestation de pensées nouvelles et qu'il scrute ici une des notions les plus abstruses, celle d'existence.

Deux influences ont agi sur Guillaume d'Auvergne : celle d'Alfarabi et d'Avicenne, pour qui l'existence n'est qu'un accident survenant à l'essence, et celle de Boèce, qui parle de distinction réelle entre le *quod est* et l'*esse*. Sans doute, chez celui-ci, comme M. G. le note soigneusement, il ne s'agit pas de composition d'essence et d'existence ; il n'empêche que les termes prêtaient à pareille interprétation, et ce fut le cas pour Guillaume. Il faut cependant noter que celui-ci dépasse ses maîtres : l'exister est plus qu'un accident, il est au-dessus de toute substance et de tout accident : prélude visible de la théorie de saint Thomas, *I*^{a}, q. 8, a. 1.

Il s'en faut cependant que cette idée nouvelle ait été exploitée à fond par Guillaume. M. G., à cet égard, étudie successivement l'exister chez Dieu et dans l'être créé. La preuve de l'existence de Dieu est un confluent de Boèce et d'Avicenne ; Guillaume n'est pas un disciple de saint Anselme, quoique sa méthode toute dialectique le conduise à une preuve ontologique à la manière du *Proslogion*. Il prépare la voie à saint Thomas d'Aquin, parce qu'il conduit non pas à un Dieu en qui l'existence découle de l'essence, mais à un Dieu dont l'essence se réduit à l'existence. Quant à la constitution de l'être créé, contrairement à beaucoup d'interprètes de saint Thomas, M. G. souligne la différence : chez saint Thomas, la composition entre l'essence et l'existence est une composition véritable, où l'existence entre en composition avec l'essence, tandis que Guillaume s'en tient encore à la thèse d'Avicenne, ne distinguant l'existence de l'essence que comme un accident. O. L.

1433. D. A. Callus O. P. *The Oxford Career of Robert Grosseteste.* — Oxoniensia 10 (1945) 42-72.

Le P. C. retrace le carrière de Robert Grosseteste à Oxford, terminée en 1235, et y replace les multiples œuvres philosophiques et théologiques de cette époque. Il admet comme plausibles des études théologiques de Grosseteste à Paris, 1209-1214. Il estime que l'exégèse de Robert s'apparente à celle des maîtres parisiens aux environs de 1200, Pierre le Chantre, Pierre le Mangeur, Étienne Langton : la *biblical moral school.* H. P.

1434. D. A. Callus O. P. *The Date of Grosseteste's Translations and Commentaries on Pseudo-Dionysius and the Nicomachean Ethics.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 186-210.

Le P. C. entreprend la tâche négligée jusqu'ici de dater le plus exactement possible certaines œuvres de Grosseteste. Voici, selon lui, l'ordre relatif des Commentaires sur Denys : *Hiérarchie angélique, Hiérarchie ecclésiastique, Noms divins, Théologie mystique.* Le premier écrit se place en 1239-40, et les autres le suivent jusque vers 1243. La traduction complète de l'*Éthique à Nicomaque*, commencée peut-être vers 1242-43, ne fut pas publiée avant 1245-47. Cet article est intéressant aussi à propos de Thomas Gallus, lié d'amitié avec Grosseteste. H. P.

1435. F.-M. Henquinet O. F. M. *Le canoniste Fr. Mainfroid de Tortona, O. F. M., disciple d'Alexandre de Halès et de Jean de la Rochelle.* — Archivum francisc. histor. 33 (1940) 221-225.

Le P. H. révèle un canoniste franciscain qui se dit le disciple d'Alexandre de Halès et de Jean de la Rochelle *quantum ad ius divinum.* Mainfroid de Tortona a composé une importante *Summa de casibus*, conservée jadis dans *Turin 818* (*E. III. 17*), détruite dans l'incendie de 1904, accompagnée de deux suppléments : *Tractatus de restitutione male ablatorum* (*Tolède Chap. 22-31, Padoue Anton. 403*) ; *De modo procedendi contra apostatas*, incomplet (*Padoue Anton. 403*). Ce canoniste était aussi exégète : il composa une *Postilla super Matthaeum* et un *Polylogium dictionum Scripturae*, ouvrages perdus. O. L.

1436. G. Crotty. *The Exeter « Harrowing of Hell » : A Re-Interpretation.* — Publications of the Modern Lang. Assoc. of Amer. 54 (1939) 349-358.

Ce poème du *Book of Exeter* a été peu étudié. Il diffère assez notablement de l'*Harrowing of Hell* en prose, bien que l'un et l'autre soient basés sur l'Évangile de Nicodème. Mlle C. en signale les particularités et établit le sens des passages les plus importants. M. C.

1437. J. Borms. *De houtsneden uit « Vander Dochtere van Syon » (Antwerpen, Gheraert Leeu, 1492). Een leekebijdrage.* — Gulden Passer 24 (1946) 41-57.

M. B. montre que la série des sept gravures sur bois qui orne l'opuscule *Vander Dochtere van Syon* (voir *Bull.* IV, nº 1322) est incomplète et mal agencée. Il en a retrouvé une huitième qu'il reproduit et qui était sans aucun doute destinée à l'édition. On a des raisons de croire que le bois parvint trop tard à l'éditeur. Les bois de *Vander Dochtere* ont laissé des traces dans plusieurs autres ouvrages postérieurs où ils sont étrangers au texte. M. C.

1438. Th. Käppeli O. P. *Der literarische Nachlass des sel. Bartholomäus von Vicenza O. P. († 1270).* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, nº 1151) 275-301.

Le P. K. fournit d'abord quelques précisions concernant la vie de Barthélemy de Vicence, promu en 1255 à l'évêché de sa ville natale ; mais il a surtout le mérite de révéler l'activité littéraire de l'évêque dominicain : une *Expositio Cantici Canticorum* (*Vicence Bibl. Bertoliana 6, 9, 14*), *De venatione divini amoris* (*Gand Univ. 291* et *521, Clm 5420* et *18199*), des *Sermones de beata Virgine* (*Vicen-*

ce Bertol. 6, 9, 15), *in festis Iesu Christi* (*ibid. 6, 9, 16*) et *de epistolis et evangeliis dominicalibus post Trinitatem* (*ibid. 6, 9, 17*), ainsi que plusieurs traités jusqu'ici introuvables. On le devine, Barthélemy est essentiellement un auteur mystique, dont le P. K. signale quelques traits. O. L.

1439. V. Giorgianni. *Pensiero morale e politico di Bonaventura da Bagnorea.* — Genova, Edizioni L. U. P. A., 1948 ; in 8, 128 p. L. 500.

Cette étude va rejoindre les bons aperçus synthétiques qu'on a donnés de la morale et de la politique de saint Bonaventure. On peut d'abord lire une vue d'ensemble sur le système philosophico-théologique du saint docteur : Dieu, cause exemplaire du monde, l'être créé et sa composition hylémorphique, la connaissance humaine, prenant sa source dans l'illumination divine et s'achevant en expérience mystique. L'étude de la morale s'amorce par une analyse du libre arbitre, où est mise en vedette son autonomie ainsi que ses rapports avec la prescience et la prédestination ; la vie morale se constitue avant tout par l'intention, prend sa source dans la syndérèse et la conscience et s'achève dans la pratique de la vertu.

Saint Bonaventure n'a pas écrit de traité sur la politique. Il a cependant abordé plusieurs problèmes : la justice et le droit, la licéité de la guerre, les différents régimes politiques, le pouvoir du sacerdoce dans l'Église, le régime de l'esclavage et de la liberté, la propriété privée. Une confrontation un peu poussée avec les vues de ses contemporains, saint Thomas par exemple, eût permis de mettre en plus vive lumière la puissante personnalité de saint Bonaventure. O. L.

1440. B. Geyer. *Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, no 1036) II, 398-413.

L'éminent éditeur des œuvres d'Albert le Grand présente une étude très instructive sur les catalogues des écrits du saint docteur. Il reproduit d'abord deux catalogues connus : celui de la *Tabula* de Stams (1311) et celui d'Henri de Herford (1355). La confrontation des deux textes le conduit à l'existence d'une source commune, qu'il reconstitue ; document précieux puisque, antérieur à la *Tabula* de Stams, il doit dater de la fin du XIIIe siècle et est le premier en date. Mais, poursuit Mgr G., il faut le manier prudemment. Plusieurs écrits sont certainement authentiques, tels le *De natura boni*, le *De incarnatione*, le *De sacramentis*, qui cependant ne sont pas renseignés dans cet ancien catalogue. D'autre part, plusieurs écrits y sont signalés qui n'ont pas encore été retrouvés. Bref, la présence d'un écrit dans ce catalogue n'est pas une preuve certaine de son authenticité (telle la *Philosophia pauperum*) ; mais son absence crée un sérieux préjugé contre elle. Tous ceux qui s'intéressent à Albert le Grand feront œuvre de sagesse en s'adressant à l'étude présente. O. L.

1441. S. Thomae Aquinatis. *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*. Recognovit atque iterum edidit M. F. Moos O. P. T. IV. — Parisiis, P. Lethielleux, 1947 ; in 8, 1142 p. Fr. 900.

C'est en 1933 que le P. M. faisait paraître son édition du livre III du Commentaire de saint Thomas sur les Sentences (cf. *Bull.* II, no 276). Le malheur des temps, les activités diverses auxquelles il a été consacré l'ont empêché d'achever plus tôt son œuvre. Voici le tome IV qui, à vrai dire, ne contient encore que les 22 premières distinctions (la matière du t. X de l'édition Vivès). Nous avons déjà dit les avantages de cette publication qui, sans avoir la perfection d'une édition

critique, rendra de bons services. L'apparat est sobre : le plus souvent, il signale le texte des éditions courantes que le P. M. corrige, mais sans indication des manuscrits utilisés ; ces corrections sont d'ailleurs parfois importantes, surtout celles qui rétablissent un texte omis par homoioteleuton. De-ci de-là on trouve un renvoi à un autre texte de saint Thomas, une identification d'auteur, une information historique. O. L.

1442. S. Thomae de Aquino O. P. *Summa theologiae*, cura et studio Instituti Studiorum Mediaevalium Ottaviensis ad textum S. Pii Pp. V iussu confectum recognita T. I-V. — Ottawa, Studium Generale O. P., 1941-45 ; 5 vol. in 8. Dl. 21.

Cette édition canadienne a vu le jour pendant la guerre, en raison de la pénurie des textes européens. Ne pouvant reproduire la *Leonina*, — comme a pu le faire depuis la maison Marietti de Turin (voir *Bull.* V, nº 1443), — les éditeurs de l'Institut médiéval d'Ottawa ont eu l'heureuse idée de remonter, en faisant fi de tous les remaniements pseudo-scientifiques postérieurs, jusqu'au texte même de la *Piana* (Rome, 1570). Un apparat spécial indique les variantes de la *Leonina*. Un autre signale les textes parallèles, soigneusement mis au point et classés, autant que possible dans l'ordre chronologique. Un troisième relève les sources. Ce dernier apparat est fort précieux. Les éditeurs d'Ottawa ont fait un gros effort pour préciser les nombreuses citations et références anonymes que contient le texte de saint Thomas. Chaque volume débute par une longue table bibliographique qui permet de compléter les renvois abrégés des notes. La disposition du texte est parfaite et les lignes sont numérotées. A côté de la nouvelle édition de Marietti, celle d'Ottawa est un instrument de travail indispensable.

M. C.

1443. S. Thomae Aquinatis *Summa Theologiae* ... cum textu ex recensione leonina quem introducit C. S. Suermondt O. P. T. I (cura et studio P. Caramello), II-IV (De Rubeis, Billuart, P. Faucher O. P. et aliorum notis selectis ornata). — Taurini, Marietti, 1948 ; 4 vol. in 8, xxiv-605, viii-616, x-944 et ix-1128 p.

L'édition Marietti de la Somme théologique de Thomas d'Aquin a fait peau neuve. Le principal changement est l'adoption du texte léonin à la place de l'ancienne *Piana* remaniée. C'est là un progrès considérable et, bien que la valeur critique de la *Leonina* soit assez inégale, du moins pour les premières parties, son texte représente à l'heure actuelle le meilleur dont nous disposions. De toute manière le texte antérieur de l'*Editio Taurinensis*, comme celui des autres éditions manuelles, avait peu d'autorité, et mieux eût valu reproduire telle quelle, ainsi que l'ont fait naguère les éditeurs d'Ottawa (voir *Bull.* V, nº 1442) la *Piana* primitive. Aujourd'hui, grâce à la maison Marietti et à la bienveillante autorisation de la commission léonine, le texte élaboré par cette dernière devient accessible à tous.

Il y a d'autres innovations, dont quelques-unes sont excellentes : les références aux passages parallèles et aux sources ont été revisées, corrigées et complétées avec soin ; les précisions bibliographiques apportées aux citations de saint Thomas ont été nettement distinguées du texte de celui-ci ; bien des annotations des éditions antérieures ont été supprimées, remplacées ou améliorées ; un appendice bibliographique termine le premier volume ; enfin, dans la préface, le P. Suermondt expose brièvement les problèmes critiques que pose la *Summa*

theologica et le jugement qu'il convient de réserver à chacun des volumes de l'édition léonine. Mais, à côté de ces progrès, il y a, croyons-nous, quelques particularités discutables. D'abord, M. Caramello, qui s'est chargé de la mise en œuvre de la nouvelle édition, — du moins pour le premier volume, — a cru utile d'imprimer en caractère gras, à l'exemple de l'édition Lethielleux, les passages jugés essentiels du *Respondeo dicendum* dans chaque article. Cette disposition typographique peut présenter quelque avantage pour le lecteur superficiel, mais elle gêne certainement l'étude approfondie. Il en va de même, à notre sens, des nombreux renvois à l'*Enchiridion symbolorum* de H. Denzinger - J. B. Umberg, et en général des notes exégétiques qui ne sont pas purement formelles. Les notes critiques et bibliographiques elles-mêmes, pour méritoires et utiles qu'elles soient, risquent de devenir bientôt désuètes et ne peuvent, en tout cas, donner une image suffisante de la complexité des problèmes. Mieux eût valu, sans doute, se contenter du texte de Thomas et des références aux sources. Au reste, ce travail d'annotation critique a été en grande partie abandonné dans les tomes II-IV. Malheureusement, par manière de compensation, on retrouve dans ces volumes la plupart des *notae selectae* de De Rubeis, Billuart et autres, — auxquels s'ajoute même le P. P. Faucher, — que le tome I avait su éviter.

Bref, nous souhaitons à la nouvelle *Summa theologica* de Marietti une grande diffusion, tout en espérant que dans une prochaine édition on saura alléger considérablement le bas des pages. M. C.

1444. P. Glorieux. *Le plus beau Quodlibet de saint Thomas est-il de lui ?* — Mélanges Science relig. 3 (1946) 235-268.

M. G. examine d'abord la thèse du P. F. Pelster, qui voyait jadis (cf. *Bull.* I, nº 398) dans le Quodlibet IX de saint Thomas une œuvre du premier enseignement italien, des environs de 1260-65. M. G. oppose le fait que ce Quodlibet a déjà été utilisé dans le livre II du Commentaire des Sentences d'Hannibald (1258-59) et doit donc dater des environs de 1256.

Ce Quodlibet, poursuit M. G., par la fermeté, la vigueur et la sobriété, est sans conteste le plus beau de tous les Quodlibets de saint Thomas et témoigne d'une grande maturité intellectuelle. Pour plusieurs points, il l'emporte en précision sur les exposés ultérieurs de saint Thomas. Cette précision est surtout manifeste dans la question de l'infini actuel et de sa possibilité, traitée à l'article 1. Si donc ce Quodlibet IX est de saint Thomas, il faudrait admettre chez celui-ci une série de régressions dans la pensée ; ce qu'on n'observe jamais chez lui. On est donc en droit, conclut M. G., de douter de l'authenticité thomiste de ce Quodlibet. O. L.

1445. P. Glorieux. *Les Quodlibets VII-XI de S. Thomas d'Aquin.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 282-303.

La transmission manuscrite des *Quodl.* VII-XI de saint Thomas est beaucoup plus enchevêtrée que celle des six premiers. M. G. rappelle d'abord l'état actuel de nos connaissances, critique les solutions proposées et estime que la collection primitive comportait l'ordre suivant : VII, IX, X, XI, VIII, sans que le *Quodl.* VII fût suivi de la question *De opere manuali* ; la collecton a dû être transmise aux libraires entre 1274 et les environs de 1284.

Mais, comme M. G. le note judicieusement, l'ordre dans lequel les quodlibets sont insérés dans les collections n'indique pas nécessairement l'ordre chronologique selon lequel les disputes quodlibétiques se sont tenues. Une seconde question se

pose donc : la date de ces disputes. On sait que P. Mandonnet plaçait les quodlibets VII-XI à Paris entre 1256 et 1259. M. G. précise. Le *Quodl.* VII a été soutenu avant que fût achevée la dist. 8 du livre IV du Commentaire des Sentences : tout au plus, pourra-t-on placer le *Quodl.* VII en décembre 1255. Quant au *Quodl.* IX, M. G. (cf. *Bull.* V, nº 1444) le situe peut-être même avant 1256. Le *Quodl.* VIII est antérieur au livre II du Commentaire de Pierre de Tarentaise (1257), peut-être même de décembre 1255. Quant au *Quodl.* XI, contrairement à ce qui a été dit du *Quodl.* IX (cf. *Bull.* V, nº 1444), il paraît trop imparfait pour être attribué à S. Thomas. Le *Quodl.* X n'appelle aucune remarque particulière.

L'étude critique de M. G. ne comporte guère de conclusions positives ; mais elle pose des problèmes : les Quodlibets VII et VIII sont antérieurs aux années où saint Thomas fut maître régent : les Quodlibets IX et XI sont l'un trop parfait, l'autre trop imparfait pour être de saint Thomas. Il se peut toutefois que les Quodlibets VII et VIII soient de saint Thomas bachelier *responsalis*. Espérons que l'étude de M. G. suscitera de nouvelles enquêtes sur un sujet encore assez peu exploré. O. L.

1446. F. Pelster S. J. *Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin.* I. *Eine kritische Übersicht.* — Gregorianum 28 (1947) 78-100.

Le P. P. a jadis étudié spécialement les Quodlibets VII-IX de saint Thomas d'Aquin (cf. *Bull.* I, nºˢ 136 et 398). Les publications plus récentes et spécialement celles de M. P. Glorieux (cf. *Bull.* V, nºˢ 1444-1445) l'ont invité à reprendre l'examen de tous les Quodlibets thomistes.

Son attention est attirée ici sur les Quodlibets VII-XII. Le P. P. résume les travaux entrepris concernant la transcription manuscrite pour en arriver aux conclusions de M. Glorieux. Il en conteste la solidité, s'appuyant surtout sur *Vat. lat. 781*, qui contient successivement, depuis le f. 32ʳ, le Quodlibet VII, des questions d'Albert le Grand, le Quodlibet VIII, suivi de questions extraites du *De veritate* ; puis une question anonyme, suivie de la question *De opere manuali*, qui suit le Quodlibet VII, suivie elle-même de questions du *De veritate* : tout cet ensemble paraît bien indiquer que les Quodlibets VII et VIII constituaient un bloc avec la question *De opere manuali* ; il n'aurait pas fallu attendre, à cet effet, les années 1274 et suivantes.

La seconde partie de l'étude tend à maintenir l'authenticité thomiste du Quodlibet IX, mise en doute par M. Glorieux (cf. *Bull.* V, nº 1444). Sans doute, le Quodlibet IX est antérieur au Commentaire d'Hannibald ; mais celui-ci aura été rédigé en 1259 ; il est donc possible de placer le Quodlibet en 1259, immédiatement avant le Commentaire, alors que saint Thomas était maître. Quant à l'article 1 du Quodlibet IX sur l'infini actuel, que M. G. estime plus précis que tous les autres exposés parallèles de saint Thomas, le P. P. remarque qu'il est probablement postérieur au *De verit.*, q. 2, et au livre II de la *Summa contra Gentiles* ; il ne serait donc pas aussi primitif que le prétend M. G. Reste le terme de transsubstantiation, cédant progressivement le pas devant celui de *conversio*, et cela dès le livre IV des Sentences de saint Thomas ; la présence du premier terme dans le Quodlibet IX invite à le placer très tôt, vers 1256, dit M. G. Le P. P. réplique : mais je le retrouve dans le Quodlibet V, qui date de Noël 1271 ! En résumé, le Quodlibet IX est antérieur au Commentaire d'Hannibald, mais probablement postérieur à la question 2 du *De veritate*. Il n'y a donc aucune raison de douter de son authenticité. O. L.

1447. F. Pelster S. J. *Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin.* II. *Die Datierung der Quodlibeta 1-9.* — Gregorianum 29 (1948) 62-87.

Voici les conclusions auxquelles arrive le P. P. concernant la date des 9 premiers Quodlibets de saint Thomas. La tradition manuscrite assigne respectivement pour les Quodlibets III et V les dates de Pâques 1270 et Noël 1271. Par confrontation des doctrines, le Quodlibet III s'avère antérieur au Quodlibet II, lequel doit donc dater de Noël 1270. La suite des six premiers Quodlibets s'établit donc comme suit : *Quodl.* I : Noël 1269 ; *Quodl.* III : Pâques 1270 ; *Quodl.* II : Noël 1270 ; *Quodl.* IV : Pâques 1271 ; *Quodl.* V : Noël 1271 ; *Quodl.* VI : Pâques 1272.

Concernant les *Quodl.* VII et VIII, le P. P. confirme et précise ses conclusions de 1929 (cf. *Bull.* I, no 136). Le *Quodl.* VIII suppose achevé le livre IV du Commentaire sur les Sentences (au plus tard en 1258) ; le *Quodl.* VII ne le suppose pas : il date donc de 1257 ou 1256, et est antérieur — et immédiatement — au *Quodl.* VIII. Le P. P. est ainsi amené à contredire, en se basant surtout sur *Vat. lat. 781* (cf. *Bull.* V, no 1446), la position de M. Glorieux et du P. Simonin, qui croient que le livre II du Commentaire de Pierre de Tarentaise (1257) a eu sous les yeux le *Quodl.* VIII.

Au sujet du *Quodl.* IX, le P. P. renonce à son ancienne opinion (cf. *Bull.* I no 398), selon laquelle ce Quodlibet aurait été rédigé vers 1265. Il lui apparaît maintenant comme antérieur à la *Summa contra Gentiles*, antérieur au Commentaire d'Hannibald (donc au plus tard en 1259), mais postérieur au livre IV du Commentaire de saint Thomas (1258). Il se situe donc après les *Quodl.* VII et VIII et appartient encore au premier enseignement parisien de saint Thomas (1256-1259). Notons au passage que pour déterminer la date de ce *Quodl.* IX il n'est plus question de le confronter avec le *De veritate* (cf. *Bull.* V, no 1446). Il reste à fixer la date des *Quodl.* X et XI, pour laquelle le P. P. annonce une étude spéciale. O. L.

1448. F. P. Muñiz O. P. *De diversis muneribus S. theologiae secundum doctrinam D. Thomae.* — Angelicum 24 (1947) 93-123.

Le P. M. commence par appliquer à la science théologique les notions thomistes de *totum universale*, *totum integrale* et *totum potentiale* (cf. *De spirit. creaturis*, a. 11, ad 2). La dernière, d'après *In Sent.* I, prol., q. 1, a. 4, serait la plus apte à désigner la théologie. Passant ensuite aux parties potentielles de la théologie, le P. M., après huit pages sur le concept de théologie chez les scolastiques modernes, constate que pour saint Thomas la théologie serait un *habitus medius inter fidem et theologiam naturalem, quae est pars philosophiae*, et s'éclairerait d'une lumière intermédiaire entre la révélation et la raison. *Ergo revelatio virtualis est lumen sub quo S. theologiae* (p. 109). Après quoi, à l'aide de quelques textes de saint Thomas, le P. M. construit un tableau synthétique (p. 120-121) des diverses fonctions de la théologie — elles-mêmes subdivisées jusqu'à six fois en certains points — par rapport à son objet, à son sujet, à elle-même et aux autres sciences humaines. On se demande instinctivement si saint Thomas a songé à ces dissections érudites et, en vérifiant les textes, on constate que le P. M. s'est livré parfois trop généreusement à l'exposé de ses conceptions personnelles. F. V.

1449. A. C. Pegis. *A Note on St. Thomas, Summa theologica, I, 44, 1-2.* — Mediaeval Studies 8 (1946) 159-168.

Le *De potentia* 3,5 attribue à Platon et à Aristote la doctrine de la création universelle, tandis que *Summa theol.* Iª, q. 44, a. 2, leur fait faire exception pour la matière première *quam ponebant increatam.* Contradiction ? M. P. constate que l'article 1 de la même question 44 affirme cependant la création universelle en s'appuyant, comme dans *De pot.*, sur Platon et Aristote. Seulement, dans l'article 2, Thomas tire de ce principe une conclusion, à propos de la matière première, que les anciens n'avaient pas encore vue. F. V.

1450. T. Urdánoz O. P. *La inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo.* — Revista españ. Teología 6 (1946) 465-533.

Nous croyons que cet article n'est pas sans lien avec celui du P. J. M. Alonso, *Relación de causalidad entre gracia creada e increada en Santo Tomás de Aquino,* paru quelques mois plus tôt dans la même revue (voir *Bull.* V, nº 1453). Le P. U. examine longuement, trop longuement même, les textes de saint Thomas sur le fait de l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme juste, et ceux qui permettent de reconstituer son explication. Le P. U. croit, sur la foi des textes, que toute explication qui, d'une façon ou l'autre, met formellement l'accent sur une présence *tamquam cognitum in cognoscente et amatum in amante* est insuffisante. L'inhabitation est réalisée formellement par la grâce sanctifiante, et ce n'est que par cette présence due à la grâce que les puissances de l'âme peuvent prendre contact avec Dieu. Notons de plus que le P. U. se déclare partisan résolu de la causalité efficiente de Dieu pour expliquer la présence d'inhabitation. Mais cela n'exclut pas, dit-il, toute idée de causalité formelle de Dieu sur l'âme, non pas immédiatement, mais de la « forme divine participée qu'est la grâce sanctifiante ». F. V.

1451. C. A. Dávila. *La concupiscencia según la doctrina de Santo Tomás.* — Revista Javeriana 27 (1947) 174-180.

M. D. expose brièvement que la concupiscence (habituelle, et non actuelle) est l'élément quasi matériel du péché originel, c'est-à-dire, précise-t-il avec saint Thomas, sa matière *in qua* et *circa quam.* F. V.

1452. H. Rondet S. J. *Nature et surnaturel dans la théologie de saint Thomas d'Aquin.* — Recherches Science relig. 33 (1946) 56-91.

« Réservant à une autre étude la question de la justice originelle ou de l'anthropologie religieuse de saint Thomas, nous parlerons surtout des rapports entre la nature et la fin dernière, de la distinction entre la fin naturelle et la fin surnaturelle, et de la gratuité du surnaturel ». La doctrine thomiste des anges aide le P. R. à éclaircir ces points : « La création de l'ange, son ordination à la vie éternelle, l'acte libre par lequel, se tournant vers Dieu ou, au contraire, se détournant de lui, l'ange se constitue pour toujours dans la béatitude ou dans la misère, tout cela va se répéter dans l'histoire de l'humanité et dans l'histoire de chacun de nous, mais en s'éparpillant dans l'espace et dans le temps ». Si l'on ajoute que le P. R. fait sienne la remarque du P. P. Rousselot qu'en lisant certaines pages de saint Thomas « il faut aussi peu songer à Baïus ou à Jansénius que saint Thomas lui-même », le lecteur a une idée du dessein général de cet article soigné, dense, nuancé, soucieux des sources et attentif aux courants divers, augustinien et aristotélicien surtout, qui traversèrent l'œuvre du Docteur angélique. Notons que le P. R. découvre en saint Thomas notre appétit naturel

vers « l'achèvement plénier » de notre être, qui ne se peut réaliser qu'en « Dieu possédé par la vision béatifique » ; mais l'homme n'en a connaissance que par la grâce. F. V.

1453. J. M. Alonso. *Relación de causalidad entre gracia creada e increada en Santo Tomás de Aquino.* — Revista españ. Teología 6 (1946) 3-59.

Le P. A. constate que « la scolastique, en général, tend à concevoir la grâce créée comme le fondement réel d'une relation qui produit l'inhabitation, et qu'elle admet donc une priorité de la grâce créée sur l'incréée » (p. 8). Examinant ce qu'il en est chez saint Thomas, le P. A. scrute en même temps les textes sur une relation fournie par la théologie et présentant quelques analogies avec ce cas : la relation essence divine-vision. L'auteur conclut que saint Thomas concevait cette dernière relation comme une causalité formelle de l'essence divine. Le cas de l'inhabitation et de la grâce créée, dit-il, peut se réduire au même type, malgré un *modus loquendi* différent et favorable à la thèse de l'efficience. L'auteur croit que ces façons de parler ne sont pas contradictoires. L'article s'achève par un bref examen du sort de cette doctrine chez les théologiens modernes, de Lessius au P. H. Lennerz. F. V.

1454. P. Parente. *S. Tommaso e la recente psicologia della fede.* — Doctor communis 1 (1948) 7-27.

Mgr P. ouvre la série des volumes qui, nous l'espérons, manifesteront la vitalité de cette nouvelle revue, par une critique sévère, au nom de saint Thomas, de l'ouvrage récent de M. R. Aubert sur l'acte de foi (voir *Bull.* V, nº 127). Il revendique, au nom des textes, l'« essentielle position intellectuelle » de l'acte de foi selon saint Thomas, sa « doctrine de la véritable crédibilité rationnelle préalable à la foi surnaturelle », sa « distinction précise, en l'acte de foi lui-même, entre la ligne intellective et la ligne volitive ou affective, laquelle serait causative ou concomitante, mais non constitutive de la foi, sous l'influence de la grâce ». Les historiens du thomisme n'admettront pas sans réserves l'exégèse de Mgr P.

F. V.

1455. F. Mitzka. *Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin.* — Zeitschr. kathol. Theol. 69 (1947) 189-208.

Dans quelle mesure l'humanité du Christ est-elle, d'après saint Thomas, cause de notre salut ? Pour répondre à cette question M. M. établit d'abord que saint Thomas a emprunté à Aristote et non pas aux Pères grecs, comme certains le prétendent, le concept d'*instrumentum coniunctum.* Ce concept, saint Thomas l'a appliqué tel quel à l'humanité du Christ. Il s'ensuit que celle-ci ne possède pas le pouvoir instrumental de produire des effets surnaturels par une influence efficiente de la divinité sur elle, mais par l'union hypostatique elle-même. Si saint Thomas enseigne que l'humanité du Christ ne produit pas la grâce en tant que cause morale seulement, mais aussi en tant que cause efficiente, il faut se garder cependant d'identifier « efficiente » et « physique », comme si en dehors de la causalité morale il n'y avait de place que pour une causalité physique.

D'après M. M. les conséquences que L. Billot tire de l'enseignement de saint Thomas pour sa théologie des sacrements, sont la véritable interprétation de l'Aquinate. E. D. C.

1456. M. L. Martinez. *Distributive Justice According to St. Thomas.* — Modern Schoolman 24 (1946-47) 208-223.

Commentaire précis des textes de saint Thomas (*In V Ethic.* ; *IIa IIae*, q. 61) sur la justice distributive et le champ d'action de celle-ci : charges, honneurs, pénalités, salaires. Mlle M. enrichit son exposé de citations d'auteurs modernes ; dans ce cas, elle aurait pu utiliser l'importante étude de A. J. Faidherbe O. P., *La justice distributive*, Paris, 1934. O. L.

1457. C. De Koninck. *In Defence of Saint Thomas. A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good.* — Laval théologique et philosophique 1, II (1945) 9-109.

En 1943, M. De K. publiait un ouvrage dont le titre *De la primauté du bien commun contre les personnalistes* disait suffisamment la tendance. Cet écrit, qui se disait l'écho fidèle de la pensée de saint Thomas d'Aquin et qui rencontrait les idées de M. J. Maritain, fut violemment pris à partie par le P. I. Th. Eschmann O. P. dans l'article *In Defense of Jacques Maritain* (dans *Modern Schoolman* 22, 1944-45, 183-208) : M. De K. n'aurait compris ni Maritain ni saint Thomas. Et voici la réplique : cent pages exactement où, à tout instant, sont cités les textes de l'« Opponent », les textes incriminés de M. De K., les textes de saint Thomas. Polémique personnelle, relevant de l'histoire anecdotique plutôt que de l'histoire doctrinale. Tous les textes de saint Thomas sont passés en revue : la notion du tout et de la partie ; la partie est l'homme, qui a sans doute sa fin personnelle, mais qui est cependant ordonné à un tout ; le tout est tantôt Dieu, la fin de l'univers, tantôt le bien commun de la société civile. Nous avons déjà dit notre avis sur semblable étude de saint Thomas (cf. *Bull.* V, nos 475-477) : on suppose trop facilement au saint docteur les préoccupations des penseurs modernes, et surtout on croit trop aisément qu'il a fait lui-même la synthèse du bien commun et du bien personnel. O. L.

1458. I. Th. Eschmann O. P. *Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas.* — Mediaeval Studies 8 (1946) 1-42 ; 9 (1947) 19-55.

Pour étudier chez saint Thomas une notion générale, le P. E. affectionne une méthode qui, sous sa plume, s'avère fertile en résultats : ne pas se borner aux textes abstraits, mais s'appliquer à l'un ou l'autre sujet concret où la notion générale est impliquée. Ainsi a-t-il procédé en étudiant la notion de bien commun chez saint Thomas (cf. *Bull.* V, no 475). Il en va de même ici concernant le concept de société. Deux thèmes sont mis à contribution.

Le premier est l'excommunication. En 1246, dans sa Constitution *Romana Ecclesia*, Innocent IV proclamait désormais illicite l'excommunication globale de toute une université ou collège, parce qu'une telle mesure risquait d'atteindre des innocents. Saint Albert le Grand et saint Bonaventure, comme le note le P. E., avaient déjà affirmé, à sa suite, que si une communauté peut excommunier, elle ne peut être excommuniée. Saint Thomas est le premier à consacrer un article spécial au sujet (*In Sent.* IV, d. 18, q. 2, a. 3, sol. 2). L'autorité qu'il invoque est cependant autre : la Glose ordinaire sur Matthieu : *princeps et multitudo non est excommunicanda*. Ce qui donne au diligent chercheur l'occasion de s'enquérir du droit romain et de la littérature juridique du temps : Ulpien, le Décret de Gratien, l'*Apparatus in quinque libros Decretalium*. La solution de saint Thomas est nette : on ne peut excommunier que pour une faute morale ; or la faute con-

siste dans un acte, lequel est affaire de personne individuelle, non de communauté. La thèse impliquée est manifeste : pour saint Thomas, la société n'est pas une unité essentielle, *unum simpliciter et per se*, mais une convergence des volontés vers un même but, *unitas ordinis*.

Le second thème étudié par le P. E. est notre unité en Adam dans la transmission du péché originel. Sans doute qu'ici on trouvera impliquée la notion de responsabilité collective basée sur l'unité organique du genre humain. Il importait d'abord de sérier les écrits où saint Thomas étudie le péché originel : *In Sent.*, *Contra Gent.*, *De malo*, *Ia IIae*, *Expositio in Ep. ad Rom.*, *Compendium theol.* Comme on le voit, le P. E. rapproche, et à bon droit, l'*Expositio ad Rom.* des derniers écrits (contrairement à ce que nous avions cru ; cf. *Bull.* IV, nº 1429), d'accord, sans le savoir, avec le P. H. Bouillard qui lui assigne la date 1269-72 (cf. *Bull.* V, nº 94). Il est impossible de résumer en quelques lignes les précisions progressives que certaines formules subissent au cours des divers écrits, tel l'axiome de Porphyre : *participatione speciei plures homines sunt unus homo*, où il est question d'unité prédicamentale et non d'unité réelle ; telle la formule *Adam habuit rationem causae universalis*, où la cause universelle, sous la plume de saint Anselme de Cantorbéry et autres, évoque trop visiblement l'*homo universalis* de Platon. Le point central est l'exposé du *De malo*, où deux problèmes sont impliqués : notre unité organique et sociale en Adam notre premier père, et la responsabilité collective. Saint Thomas, établit le P. E., s'est gardé de pousser à l'extrême le parallélisme entre Adam principe de l'humanité et le Christ chef de l'humanité régénérée. Les termes sont précis : si Adam est le *principium* de toute la nature humaine, le Christ est le *caput* de tous les hommes justifiés ; saint Thomas ne reconnaît d'autre organisme social que celui du corps mystique. Quant à la responsabilité collective en cette matière, saint Thomas l'a niée depuis ses premiers écrits jusqu'aux tout derniers. Nous ne pouvons que féliciter le P. E. de cette étude, la meilleure que nous connaissions sur notre unité en Adam, source de la transmission de la faute originelle. O. L.

1459. E. Welty O. P. *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit aus der Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin.* — Heidelberg, F. H. Kerle, 1946 ; in 12, 125 p. Mk. 1.60.

On sait que saint Thomas fut amené, par l'opposition faite aux ordres mendiants, à traiter de l'obligation du travail manuel. Il le fit dans la double question *De opere manuali*, insérée à la suite du Quodlibet VII, dans la *Summa contra Gentiles* III, 135-136, et dans *IIa IIae*, q. 187, a. 3. Le P. W. met en très bonne lumière la portée des textes. Saint Thomas fait du travail « manuel » une école d'ascèse personnelle et un instrument de bienfaisance sociale, et il précise la mesure où il est obligatoire. Le P. W. a soin de noter que, pour saint Thomas, le travail « manuel » n'est pas seulement le travail des mains, mais tout travail par lequel l'homme pourvoit à sa subsistance. D'autre part, tout en reconnaissant au travail sa noblesse, il en fait un instrument au service des valeurs spirituelles les plus hautes. O. L.

1460. A. Teetaert O. F. M. Cap. *Deux questions inédites de Gérard d'Abbeville en faveur du clergé séculier.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, nº 1151) 347-387.

Il s'agit des questions 5 et 6 du *Quodlibet* III de Gérard d'Abbeville, selon la numérotation de *Vat. lat. 1015* (*Quodl.* V de *Paris Nat. lat. 16405*), que M. Glorieux a fixées au début de mars 1269 (voir *Bull.* II, nº 697) et où l'archidiacre du

Ponthieu défend la supériorité du clergé séculier malgré les richesses qu'il possède. Après avoir apporté quelques précisions à ce que l'on sait de la tradition manuscrite des quodlibets de Gérard. le P. T. expose brièvement la doctrine des deux questions, souligne leur affinité avec le *Sermo factus apud fratres minores*, qui a dû être prêché le 31 décembre 1268, et leur antériorité à l'égard de la forme définitive du *Contra adversarium*. Le P. T. a de longs développements, mais il ajoute peu d'éléments nouveaux à ce qu'a établi M. Glorieux (cf. *Bull.* II, n°s 697 et 1118), et il nous paraît qu'il eût été préférable d'éditer, sinon tout le texte, du moins le *corpus articuli* de ces deux questions. O. L.

1461. R.-M. Martin O. P. *Pour une réédition critique du commentaire de Pierre de Tarentaise sur le Livre des Sentences de Pierre Lombard.* — Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer (voir *Bull.* V, nº 1041) II, 590-602.

Après avoir rappelé par quelques faits la réputation dont jouit le commentaire de Pierre de Tarentaise sur le Lombard dès le XIIIe siècle jusqu'à l'édition de Toulouse (1649-1652), le P. M. relève d'une part l'intérêt doctrinal de cette œuvre et d'autre part l'extrême rareté de l'édition et le caractère très défectueux de son texte. La grande expérience qu'il a des éditions critiques lui permet de donner de sages suggestions pour une édition modèle. O. L.

1462. S. et S. Stelling-Michaud. *Étudiants vaudois à l'Université de Bologne de 1265 à 1300.* — Mélanges d'histoire et de littérature offerts à Monsieur Charles Gilliard (Lausanne, 1944) 187-204.

Pendant les 35 dernières années du XIIIe siècle, 24 étudiants originaires du pays de Vaud fréquentèrent l'université de Bologne. On trouvera ici tous les détails qu'on a pu réunir à leur sujet. H. B.

1463. T. Käppeli O. P. *Eine Prothemata-Sammlung aus Pariser Predigten des 13. Jahrhunderts in Cod. Ottob. lat. 505.* — Miscellanea Giovanni Mercati (voir *Bull.* V, nº 1036) II, 414-430.

Les médiévistes connaissent la collection des prothèmes de sermons parisiens d'*Angers 250*, f. V^r^-VII^v^, dont le P. K. présente une brève description ; mais aucun, peut-on dire, ne connaît celle de *Vat. Ottob. lat. 505*, f. 31^r^-50^r^. Le savant érudit nous en donne ici une analyse très soignée, enrichie de nombreuses notes biographiques et bibliographiques. Les 37 premiers prothèmes sont (à part une légère interversion des n^os^) identiques à ceux d'*Angers 250* ; les prothèmes 38-46 sont propres à la collection romaine et contiennent entre autres deux prothèmes jusqu'ici inédits, l'un de saint Thomas d'Aquin, l'autre de saint Bonaventure. Certains indices invitent à placer la collection aux années 1268-1276, donc lors du second séjour parisien de saint Thomas. O, L.

1464. P. Glorieux. *Les Correctoires. Essai de mise au point.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 287-304.

M. G. fait ici la mise au point attendue dans le problème des correctoires : bibliographie, textes, dates, auteurs. Il est fort curieux que plus de la moitié des correctoires existent en deux formes différentes. Nul ne conteste *Circa* à Jean Quidort, ni l'*Apologeticum* à Rambert de Bologne. M. G. reconnaît *Sciendum* à Colletorto, mais il ne se décide pas à l'identifier avec Robert d'Orford ou avec

Guillaume de Macclesfield. Pour *Quare*, le P. Pelster a déjà attribué cet ouvrage à Robert de Colletorto, puis à Thomas de Sutton (voir *Bull.* V, nº 1465). Ses arguments ne convainquent pas M. G., qui maintient son attribution à Richard Knapwell. La polémique se déroule surtout entre M. G. et le P. Pelster dont les positions ont beaucoup varié. Mais sa stratégie élastique le rapproche de M. G., qui persiste à situer *Quare*, *Sciendum* et *Circa* vers 1282-1284. A juste titre, semble-t-il. L'inventaire si clair de M. G. rendra de précieux services. Mais il reste des problèmes à élucider. On ne pourra y arriver que par l'examen des nombreux traités contemporains sur l'unité ou la pluralité de la forme, dont plusieurs proviennent des auteurs des correctoires. Une étude fouillée sur cette polémique à Oxford au XIIIe siècle existe depuis dix ans, mais n'est toujours pas publiée, malheureusement. Une autre s'achève pour le moment, qui retrace en détail les âpres discussions sur le même sujet à Paris, entre 1270 et 1290. H. P.

1465. F. Pelster S. J. *Thomas von Sutton und das Correctorium « Quare detraxisti »*. — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, nº 1151) 441-466.

Le P. P. entend prouver d'abord que le correctoire *Quare* n'est pas l'œuvre de Richard Knapwell, qu'il suivrait la condamnation de Richard en 1286. Il faudrait donc le dater entre 1286, ou même 1288, et 1292. Puis le P. P. veut montrer en Thomas de Sutton l'auteur de cet écrit, en se basant sur des expressions typiques et sur l'utilisation d'opuscules de Sutton par *Quare*. Cette dépendance est bien établie, mais cela n'est pas nouveau. Le P. P. admet en outre que Sutton était déjà maître régent en théologie dès 1286-87, et il voudrait lui attribuer aussi la *Concordantia « Veritatis et sobrietatis verba eloquor »*, généralement considérée comme l'œuvre de Benoît d'Assignano.

Concernant le problème enchevêtré des correctoires et des ouvrages connexes, le P. P. occupe depuis vingt ans une position assez isolée. Cela ne semble pas devoir se modifier. Mais bien des points y ont fort changé et ils se rapprochent de M. Glorieux. Ce dernier n'admet pas les conclusions principales du présent article (voir *Bull.* V, nº 1464), pas plus d'ailleurs que le P. D. A. Callus ni le P. A. Dondaine (voir *Archivum Fratr. Praed.* 18, 1948, 422-423). Nous sommes également de cet avis ... On n'a pas encore remarqué que la *determinatio Sutton* réfutée par Nicolas Ockham dans *Assise 196*, nº 267, n'est autre chose que l'opuscule *Contra pluralitatem formarum* de Thomas Sutton. H. P.

1466. A. Maier. *Zur handschriftlichen Überlieferung der Quodlibeta des Petrus Johannis Olivi*. — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 223-228.

Cette note de Mlle M. apprendra peu de chose au lecteur bien informé. Celui-ci en sait déjà plus long par de précieux articles du P. V. Doucet que Mlle M. ignore (voir *Bull.* III, nº 399). On trouvera encore ici une synthèse des données actuelles sur le *De rerum principio*, autrefois attribué à Duns Scot. Mlle M. y ajoute que les questions 16, 18-24 de cet ouvrage plagient Olivi. H. P.

1467. H. Guiter. *Grammaire de la langue du « Llibre d'Ave Maria » de Ramon Llull*. — Montpellier, Quillet, 1943, in 8, 141 p.

L'étude de M. G. contient plus et moins que ce que promet son titre. D'une part la première partie se limite à un exposé de la morphologie du *Llibre d'Ave Maria*, où sont intercalées seulement quelques remarques de syntaxe. D'autre part une seconde partie ajoute à cette étude morphologique une traduction

française de l'opuscule, en regard du texte catalan. Ce dernier reproduit celui qu'établit M. Olivar pour la collection *El nostres classics*, 14 (Barcelone, 1927).
H. B.

1468. *An Anglo-Norman Rhymed Apocalypse with Commentary.* Edited by O. Rhys. With a Historical Introduction by J. Fox (Anglo-Norman Texts, 6). — Oxford, B. Blackwell, 1946 ; in 8, XLIX-164 p. Sh. 30.

Ce commentaire inédit et inconnu par ailleurs se trouve dans un manuscrit du début du XIVe s., propriété de feu J. Fox et actuellement déposé à la Bodléienne. Il est attribué dans le manuscrit à *Willame Giffard*, chapelain de l'abbaye bénédictine de Shaftesbury. Il traduit et commente l'Apocalypse par sections et se termine par une cinquantaine de vers sur les sept péchés capitaux. L'introduction de J. Fox montre que l'auteur a sous les yeux un commentaire latin, celui d'Haymon d'Auxerre, et surtout l'Apocalypse commentée dite de Charles V, qu'il se contente le plus souvent de mettre en vers. Mlle R., qui édite le texte, y joint, p. 125-141, des notes philologiques. Le glossaire qui termine l'ouvrage (p. 142-161) est dû à Mlle M. K. Pope.
M. C.

1469. L. Battle Prats. *Estudiantes gerundenses en los estudios generales.* — Hispania 7 (1947) 179-221.

Déjà en 1173 l'évêque de Gerona, Guillaume de Monells, avait promulgué un décret pourvoyant à l'entretien des chanoines de son chapitre qui désiraient aller poursuivre leurs études dans un *studium generale*. En 1329, l'archevêque de Tarragone ordonna que chaque année les chapitres cathédraux de sa province eussent à envoyer deux de leurs membres étudier la théologie ou le droit canonique dans une université. Diverses prescriptions vinrent à plusieurs reprises préciser ces dispositions jusqu'au XVIe siècle. M. B. a recueilli dans les archives épiscopales et capitulaires de Gerona de nombreuses traces des bénéficiaires de ces bourses d'études. Il publie une série de documents, de 1297 à 1594, où l'on trouvera nombre d'indications biographiques sur 83 étudiants de ce diocèse : 36 sans indication d'université, 30 à Lérida, 5 à Montpellier, 4 à Toulouse, 2 à Paris, Bologne, Perpignan, 1 à Alcalá.
H. B.

XIVe s. **1470.** E. Bettoni O. F. M. *Vent'anni di studi scotistici (1920-1940). Saggio bibliografico* (Quaderni della Rivista di filosofia neo-scolastica). — Milano, Vita e Pensiero, 1943 ; in 8, III-105 p.

Le P. B. fait ici le bilan des publications parues de 1920 à 1940 concernant Duns Scot. Il vise à être aussi complet que possible, à recueillir tout ce qui apporte une contribution de quelque importance à la connaissance de Scot et de sa pensée. Il signale d'abord les bibliographies antérieures qu'il continue. Il n'a pas dressé seulement une liste de livres et d'articles, mais il expose brièvement leur contenu suivant ce plan : vie, authenticité des œuvres, philosophie ; en théologie : nature et surnature, Dieu, Trinité, christologie, grâce, mariologie, sacrements, vertus théologales, morale.

Quelques remarques. La guerre a empêché le P. B. de connaître un travail analogue au sien réalisé simultanément en Amérique (voir *Bull.* V, n° 487). Ensuite, dans les titres en langues étrangères, les fautes abondent, dues en partie à une correction assez négligée des épreuves. Parmi les bibliographies courantes, il est surprenant de ne pas rencontrer ce *Bulletin*. Sa consultation

n'eût pourtant pas été inutile (entre autres *Bull.* II, n°s 1023, 1024, pour p. 29, n. 3 et p. 89, n. 1). Enfin, il manque à ce volume une table des noms. Ces quelques observations ne diminuent pourtant pas la valeur du travail du P. B. Il est bien renseigné, fort complet et indispensable à ceux qui étudient Duns Scot. H. P.

1471. F. Pelster S. J. *CR de E. Bettoni, Vent'anni di studi scotistici* (voir *Bull.* V, n° 1470). — Gregorianum 27 (1946) 462-466.

Le P. P. fait ici une série de remarques et de rectifications de détail. On ne saurait les négliger, car il connaît fort bien tout ce domaine et ses sources. H. P.

1472. J. C. Plott. *Eckhardt as Ontologist.* — Anglican theol. Review 29 (1947) 34-41.

M. P. s'est basé sur la traduction anglaise incomplète des œuvres d'Eckhart par R. B. Blackney (*Meister Eckhardt, A Modern Translation*, New-York, 1941) pour écrire ces quelques pages, d'abord sur la psychologie de cet auteur (elle serait essentiellement néoplatonicienne), son « ascetic epistemology », sa théologie et sa cosmologie, pour en arriver enfin à son ontologie. M. P. montre que cette dernière aboutit à la thèse centrale de l'unité de l'Être, due à ce qu'il appelle la « virtue » de sa nature, qui met tout être en relation, « à la fois comme partie et comme entité analogique, avec l'unité fondamentale et tous les objets de celle-ci » (p. 35). F. V.

1473. H. de Ziégler. *Dante, Florence et l'Empire.* — Alma Mater 4 (1947) 61-75.

Dans cette conférence M. de Z. part de l'idée que le système politique de Dante, qui pourrait paraître à première vue « un peu naïvement théorique », est au contraire le fruit d'une longue expérience et ne peut se comprendre que par la vie même du poète. Il montre comment les déboires politiques de Dante à Florence le mènent à sa théorie impériale. Il arrive néanmoins à la conclusion que cette théorie n'est qu'« un rêve » : « le poète est en pleine utopie » (p. 68). Le *De monarchia*, en libérant le pouvoir impérial de toute sujétion au pouvoir papal, aurait inauguré, selon M. de Z., le mouvement qui devait aboutir à la séparation moderne de l'Église et de l'État. Tout cela est assez simplifié ; mais il ne s'agit que d'une conférence. H. B.

1474. C. Speroni. *Dante's Prophetic Morning-Dreams.* — Studies in Philology 45 (1948) 50-59.

Dante connaît deux espèces de songe prophétique : le songe de la future mère et le songe du matin. De ce dernier, il parle à cinq reprises dans la *Divine Comédie* ; trois se situent à la fin de chacune des nuits qu'il passa au purgatoire. Il n'est pas douteux que Dante croit à la qualité prophétique de tels songes ; il y voit même une preuve du caractère immortel de l'âme (*Convivio* II, 9). Cette croyance à l'oniromancie était fort répandue, aussi bien au moyen âge que dans l'antiquité païenne et chrétienne, et M. S. n'a pas de peine à en citer de nombreux exemples. Parmi ceux-ci, plusieurs auteurs, tels Ovide, Grégoire le Grand, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, étaient familiers à Dante, mais il est difficile de préciser ses sources. Ses explications se rapprochent toutefois assez fort de celles d'Albert le Grand, *De apprehens.* IV, 9. H. B.

1475. VITALIS DE FURNO *Quodlibeta tria.* Edidit F. M. DELORME O. F. M. (Specilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 5). — Romae, Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani, 1947 ; in 8, XXXII-271 p. L. 1350.

Dans l'introduction de ce volume, le P. D. rappelle ce que l'on sait concernant la vie de Vital du Four, ses œuvres et les quatre manuscrits principaux qui les conservent (*Rome Collège Saint-Isidore 1/15, Vat. Borgh. 192, Vat. lat. 1095, Todi Comm. 95*), leur authenticité, leur chronologie. Il s'arrête évidemment surtout aux trois quodlibets édités ici. Nombre de détails sont déjà connus par des travaux antérieurs du P. D., pas toujours très accessibles. On est donc heureux de retrouver tout cela réuni ici, et un peu surpris de ne pas rencontrer d'allusion à ces articles. Notons quelques points intéressants. Le quodlibet I, déjà édité par le P. D. (voir *Bull.* III, nº 248), est repris ici. On n'en connaît encore que cette forme abrégée. Les quodlibets II et III datent de 1297-1300, à Toulouse. Les quodlibets confirment l'authenticité de plusieurs autres ouvrages de Vital, notamment le *De rerum principio*, autrefois attribué à Duns Scot, et le *De anima et eius potentiis*. Plus d'une fois, dans ses quodlibets, Vital du Four plagie Raymond Rigaud, dont les textes figurent en note. Comme cette œuvre de Vital n'est conservée que par un seul manuscrit, *Todi Comm. 95*, il semble que ces parallèles auraient pu aider le P. D. dans la correction nécessaire de son unique témoin. Ainsi, p. 104, 14, ne faudrait-il pas *astronomicas* au lieu de *abstractas* ? P. 197, 5, il faut sans doute *didicisse* ; p. 78, 12, *unigeneitatem* (?) : *homogeneitatem*. En outre, la quasi-identité des textes de Vital et de Raymond dans les solutions de certains quodlibets pose pas mal de problèmes. On peut se demander également si les notes marginales signalées p. XIII ne seraient pas de la main de l'auteur corrigeant la réportation. En appendice, le P. D. édite quelques brefs textes de Vital et des *memoralia* ou résumés médiévaux de Vital, de Pierre Olivi, et de 18 questions Jean de Pershore O. F. M. à Oxford, vers 1290.

Vital du Four n'est pas une étoile de première grandeur, mais l'édition de ses quodlibets par le P. D. rendra d'utiles services. On est heureux, après la guerre, de retrouver ici du bon papier et une impression soignée. H. P.

1476. G. B. FOWLER. *Intellectual Interests of Engelbert of Admont* (Columbia Studies in History, Economics and Public Law, 530). — New York, Columbia University Press, 1947 ; in 8, 251 p. Dl. 3.

Ce livre est une thèse provenant du séminaire de M. L. Thorndike. Après une esquisse biographique détaillée, fondée sur une connaissance sérieuse des sources, M. F. examine surtout les divers domaines étudiés par Engelbert dans ses nombreux écrits, encore presque tous inédits. La liste en est longue : théologie, sciences naturelles au sens le plus large du mot, psychologie, pédagogie, morale, littérature, art, musique, histoire, politique et économique. L'ouvrage donne une bonne image de ce vaste champ auquel s'intéresse Engelbert. Les suppléments surtout sont utiles : une bibliographie, une liste d'incipit et une liste alphabétique de toutes les œuvres d'Engelbert (45 authentiques et 24 douteuses), avec indication des manuscrits et des éditions. Malheureusement ce catalogue n'emploie pas les titres originaux des ouvrages, mais des mots-souches choisis par M. F. ou résumant les titres primitifs. Il en résulte de bizarres constructions, par exemple : *Officia et abusionibus eorum* pour *Tractatus de officiis...*, *Virtutes et vitii* (!) pour *Summa de virtutibus*, etc. Des tentatives de replacer l'activité littéraire d'Engelbert dans un ensemble plus vaste se font jour par-ci par-là dans ce livre, mais elles ne dépassent pas l'état d'ébauches. A. MAIER.

1477. F. Elías de Tejada Spínola. *El papel de Roger de Waltham en la historia del pensamiento constitucional inglés.* — Ciencias 10 (1945) 875-880.

M. E. de T. souligne l'inspiration augustinienne plutôt qu'aristotélicienne de Roger de Waltham. Ses idées politiques sont étroitement apparentées à celles du *Policraticus* de Jean de Salisbury. Si son *Compendium morale* n'est guère qu'une collection d'exemples tirés des anciens, il s'y révèle cependant une certaine originalité qui laisse déjà prévoir les théories de John Fortescue au XVe siècle. Il adapte à la mentalité anglaise les principes « grégoriens » sur la liberté ecclésiastique pour en faire un frein politique au pouvoir royal. H. B.

1478. P. Glorieux. *Jean de Saint-Germain maître de Paris et copiste de Worcester.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, n° 1151) 513-529.

M. G. établit que Jean Germeyn, moine bénédictin de Worcester, étudia à Oxford, où il compila le fameux recueil *Worcester Q. 99*, de 1298 à 1302. Puis Jean fut successivement étudiant et maître en théologie à Paris, de 1310 à 1315. Et ici ses cahiers rejoignent ceux de Prosper de Reggio Emilia, conservés dans *Vat. lat. 1086.* Comme M. G. nous y a habitués dans des articles similaires, il nous donne ici nombre de renseignements et de précisions littéraires sur le personnel enseignant d'Oxford et de Paris pendant les séjours de Jean Germeyn à ces universités. H. P.

1479. S. H. Thomson. *Walter Burley's Commentary on the « Politics » of Aristotle.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, n° 1151) 557-578.

Il est curieux de noter combien relativement rares sont les commentaires de la Politique d'Aristote au moyen âge. A en juger par le nombre et l'âge des manuscrits, celui de Walter Burley fut assez répandu au XIVe siècle ; mais cette vogue déclina bientôt et l'ouvrage resta inédit, tandis qu'étaient imprimés à maintes reprises ses commentaires sur l'Éthique et la Physique.

M. T. dresse une liste de 25 manuscrits. On peut y ajouter (d'après une étude de Mgr M. Grabmann, restée inaccessible à M. T. ; voir *Bull.* IV, n° 1410) : *Erfurt Ampl. Q. 319* (1394), *Paris Maz. 3496* (XIVe s.), *Avignon 1094* (XVe s.), *Venise Marc. X, 107* (XVe s.), *Oxford Balliol 282* (XIVe s.). Mlle A. Maier (voir *Bull.* V, n° 1480) y joint encore *Vat. Borgh. 129,* mais par contre en retranche *Vat. Ottob. lat. 1350* et *Vat. Reg. lat. 1030*, qui ne contiennent pas ce commentaire.

Pour étudier la structure du commentaire et la méthode suivie par Burley, M. T. se sert de *Balliol 95.* Il en publie le prologue et quelques extraits. L'ouvrage est dédié à Richard de Bury, évêque de Durham, et a donc dû être achevé entre 1340 et 1345. Il se présente sous un aspect hybride, mélange de simple paraphrase, d'exposition littérale et parfois de commentaire plus original. H. B.

1480. A. Maier. *Zur Walter Burleys Politik-Kommentar.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 332-336.

Cette note complète l'étude consacrée par M. S. H. Thomson au Commentaire de Walter Burley sur la Politique d'Aristote (voir *Bull.* V, n° 1479) par quelques renseignements sur deux manuscrits du Vatican. Tandis que *Vat. lat. 2153* contient la dédicace à Richard de Bury (différente cependant de celle de *Balliol 95*, publiée par M. Thomson), *Vat. Borgh. 129* connaît une autre dédicace de ce même ou-

vrage à Clément VI, datée d'Avignon, le 25 novembre 1343. Ce manuscrit est l'exemplaire même offert au pape par Burley. Mlle M. essaie d'expliquer cette double dédicace, qui permet en tout cas de préciser la date du commentaire et témoigne de la présence de Burley en Avignon à cette époque.

Ajoutons que la préface dédicatoire de *Clm 8402* (publiée par Mgr M. Grabmann ; voir *Bull.* IV, nº 1410) et de *Madrid Nac. 2873* coïncide avec celle de *Vat. lat. 2153.* H. B.

1481. M.-H. Laurent O. P. *Guillaume des Rosières et la Bibliothèque pontificale à l'époque de Clément VI.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, nº 1151) 579-603.

A sa déposition de charge en 1353, le trésorier pontifical Bertrand de Cosnac fit dresser un inventaire des objets appartenant à la Chambre apostolique. Plusieurs listes de livres y figurent, éditées autrefois par F. Ehrle, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum*, t. I (Rome, 1890), p. 194-246. Les recherches du P. L. dans les Archives vaticanes permettent de préciser l'origine d'un de ces lots de 105 volumes et apportent ainsi quelque lumière nouvelle sur la formation de la Bibliothèque apostolique sous Clément VI.

Le registre *Arch. Vat., Collectoriae 168* relate l'activité du bénédictin Guillaume des Rosières comme collecteur pontifical au royaume de Naples, d'octobre 1343 à avril 1349. Pendant cette période Guillaume adressa à la Chambre apostolique près de 170 manuscrits recueillis par droit de dépouille à la mort de différents prélats du sud de l'Italie. Un premier envoi en 1345 contenait un lot de 109 volumes, dont une partie se retrouve dans la liste de 105 volumes éditée par Ehrle.

La note 62, p. 595, est à corriger par la note 6, p. 580. H. B.

1482. B. Lavaud. O. P. *L'œuvre mystique de Henri Suso.* Introduction et traduction. I : *La vie* ; II : *Livret de l'éternelle sagesse* ; III : *Livret de la vérité, Livret des lettres* ; IV : *Grand livre des lettres. Sermons. Livret d'amour.* — Fribourg (Suisse), W. Egloff, 1946-47 ; 4 vol. in 12, 426, 257, 173 et 246 p. Fr. 23.50.

Au moment où Mme J. Ancelet-Hustache publiait sa traduction de Suso (cf. *Bull.* V, nº 363), le P. L., de son côté, achevait une nouvelle et excellente version française qui se recommande par une présentation des plus réussies, par une fidélité qui se manifeste en de nombreuses notes justificatives, et par le souci d'être complet. Il n'a pas eu connaissance à temps de la traduction de Mme A.-H., ni surtout de son introduction. On sait que Mme A.-H., tout en revenant en plusieurs points sur certaines opinions anciennes et rejettées par certains critiques modernes, notamment pour la chronologie de Suso, admet le caractère apocryphe de sa *Vie.*

Le P. L. s'attache au contraire, et avec quelque insistance, à établir son authenticité. Ce point occupe la presque totalité de l'introduction du t. I (p. 28-72), après une esquisse de la vie de Suso d'après cette « autobiographie ». Les trois volumes suivants contiennent la traduction des autres œuvres allemandes. L'*Horologium divinae sapientiae*, œuvre latine que le P. L. croit postérieure au *Livret de l'éternelle sagesse*, contre Mgr C. Gröber (voir *Bull.* IV), formera un volume spécial, en cours d'impression. Chacun des traités déjà publiés est précédé d'une introduction, où sont expliquées les circonstances de sa composition et son contenu doctrinal. Le P. L. croit douteuse l'authenticité du *Livret d'amour.*

F. V.

1483. G. M. TREVELYAN. *England in the Age of Wycliffe.* 14th Ed. — London, Longmans Green, 1946 ; in 8, XVI-380 p. Sh. 15.

Ce volume est la réédition d'une thèse publiée par la première fois en 1899. M. T. déclarait, dès cette année, avoir voulu faire œuvre solide, tout en évitant une technicité qui arrêterait le lecteur cultivé. Au cours des rééditions, quelques améliorations ont été apportées. Le travail, dans sa plus grande partie, fait non l'histoire de Wyclif, mais le tableau de l'Angleterre politique, sociale, religieuse, terrienne, pendant les années du XIVe siècle qui précédèrent la mort de Wyclif (1384). Retenons les chapitres consacrés à la situation religieuse de cette époque et à l'œuvre religieuse du réformateur (p. 104-182). Le volume s'achève par l'histoire du lollardisme, de ses origines vers 1382, au moment où l'épiscopat anglais réprouvait les doctrines de Wyclif, jusqu'en 1520, au moment où l'histoire du lollardisme commence à se confondre avec celle du luthéranisme en Angleterre. Entre les deux dates, montre M. T., s'est effectuée une transition progressive, un affranchissement des laïcs de l'autorité intempérante du clergé, une réaction contre la corruption de ce dernier. Ce mouvement aboutit sans heurt, prétend M. T., au protestantisme réformateur et à l'autonomie de la pensée anglaise. F. V.

1484. S. CATERINA DA SIENA. *Dialogo della divina Provvidenza.* A cura di E. M. DI ROVASENDA O. P. (Ascetica e mistica). — Torino, U. T. E. T., 1946 ; in 12, 506 p. L. 500.

Le P. di R. n'a pas voulu faire une œuvre critique. Il s'est basé sur le texte de l'édition du P. I. Taurisano (Florence, 1928), en le corrigeant éventuellement d'après le ms. de Sienne (*Bibl. com. T. II. 9*), qui, on le sait, est à la base de l'édition M. Fiorelli (Bari, 1912), et en le transposant en italien moderne. C'est dire les qualités de cette édition nouvelle, précédée d'une introduction esquissant le message du *Dialogue*. Une brève notice historique achève le volume (p. 493-494). Tout le monde ne sera pas d'accord avec le P. di R. qui y admet, comme date de composition du *Dialogo*, le mois d'octobre 1378 : des arguments sérieux feraient dater dès la fin de 1377 la première ébauche (cf. E. DUPRÉ-THESEIDER, *Sulla composizione del « Dialogo » di Santa Caterina da Siena*, dans *Giorn. stor. Letter. ital.* 117, 1941, 161-202). Par ailleurs, il y a des raisons d'admettre que le manuscrit original du *Dialogo* n'est pas celui de Sienne, mais bien *Rome Casanatense 292*, qui servit de base à l'édition Taurisano (cf. B. R. MOTZO, *Per una edizione critica delle opere di S. Caterina da Siena*, Roma, 1931 ; voir *Bull.* I, nos 111 et 112). L'édition critique du *Dialogo*, on le voit, reste toujours à faire. F. V.

1485. S. CATERINA DA SIENA. *Dialogo della divina Provvidenza.* A cura di I. TAURISANO O. P. — Roma, F. Ferrari, 1947 ; in 12, LXIV-549 p.

Le P. T. a publié en 1928 une édition en italien moderne du *Dialogo*, basée sur *Rome Casanatense 292*, avec en notes les variantes de *Sienne Bibl. com. T. II. 9* (voir *Bull.* I, no 111). Depuis cette date, divers critiques ont mis en relief l'importance de *Modène Estense T. 6. 5* et ont apporté quelque lumière sur d'autres questions. Ainsi G. Bertoni (voir *Bull.* I, no 112), R. Fawtier (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, 85-87), E. Dupré-Theseider et B. R. Motzo (voir *Bull.* V, no 1484). Le P. T. croit que le manuscrit original du *Dialogo* fut écrit par trois disciples de Catherine : Barduccio Canigiani, Étienne Maconi et Neri de Landoccio. Cette relique connut le sort de beaucoup de reliques, si bien qu'après la mort de Catherine on dut élaborer une « rédaction officielle » du *Dialogo*. Les

trois manuscrits susdits sont indépendants de ce texte officiel et ont en commun de n'être divisés ni en traités ni en chapitres.

Le P. T., comme en 1928, se base sur *Casanatense 292*, mais donne en notes les variantes du *Senense* et de l'*Estense*, et éventuellement, entre crochets, les mots que conservent ces derniers mais non le premier. Un ms. du texte officiel, appartenant à M. P. Fedele et du milieu du XV[e] siècle, a été collationné aussi. Cette édition, on le voit, ne peut être considérée comme définitive, d'autant plus qu'elle donne, comme en 1928, le texte en italien moderne. L'introduction s'achève par une analyse du *Dialogo*. Le P. T. reproduit en appendice la lettre 272 (éd. Tommaseo) qui, on le sait, infirme sérieusement la thèse du Dialogue composé entre le 9 et le 13 octobre 1378. F. V.

1486. E. VAN GULIK. *De Moderne Devotie in Hoorn.* — Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis, n. r. 35 (1946) 91-119.

M. v.G. fait l'histoire de la première « fraternité » de laïcs désireux d'une vie religieuse plus profonde, établie à Hoorn en 1385, moins d'un an après la mort de Gérard Groote. Il est cependant très douteux que cette fraternité appartînt aux Frères de la vie commune. Elle fut fondée par Jacob Hermanszoen et Claes Janszoen. M. v. G. publie une « courte chronique » de cette fraternité, écrite entre 1421 et 1429, et conservée à *Hoorn Archives communales 791* (p. 118-119). Durant le quart de siècle qui suivit 1385, cinq couvents de femmes s'établirent à Hoorn ; l'auteur cherche à en démêler les origines obscures. F. V.

XV[e] s. **1487.** B. LLORCA S. J. *Antecedentes de la reforma tridentina. Conatos de reforma de la Iglesia anteriores a Trento.* — Estudios eclesiásticos 20 (1946) 9-32.

Après avoir esquissé le tableau du relâchement de l'Église durant les siècles antérieurs à la crise luthérienne, le P. L. rappelle les essais de réforme à l'intérieur de l'Église à la même époque. D'abord, les conciles de Constance, Bâle et Florence. Ensuite, l'action de grands prédicateurs de la pénitence comme saint Bernardin de Sienne, saint Jean de Capistran et saint Vincent Ferrier. L'action des papes Eugène IV, Nicolas V (aidé de Nicolas de Cues), Pie II (aidé de Dominique de Domenici) et Paul II ne fut pas négligeable. Le P. L. nous paraît avoir oublié l'action certaine de mouvements spirituels, comme la *Devotio moderna*, rappelée cependant, à propos du concile de Trente, par son confrère le P. C. Gutiérrez (voir *Bull.* V, n° 1242). F. V.

1488. P. OPTATUS O. F. M. Cap. *De oefening van het inwendig gebed in de minderbroedersorde gedurende de vijftiende en de zestiende eeuw.* — Ons geestelijk Erf 21 (1947) 113-160.

Le P. O. veut reprendre de façon beaucoup plus détaillée un travail déjà entrepris brièvement par M. D. DOELLE (*Zur geschichte der Betrachtung im Franziskanerorden*, dans *Franzisk. Studien* 16, 1929, 229-235), en signalant au passage les points de contact de son sujet avec la piété néerlandaise. Nous ne pouvons songer à donner ici un aperçu, même sommaire, des nombreuses attestations recueillies par le P. O., d'abord sur les origines de la méditation comme exercice dans l'ordre franciscain, ensuite sur la législation qui la réglementa, et enfin sur les maîtres spirituels qui en établirent l'idéal (affectif, christocentrique, mystique) et les tentatives de méthode. La législation doit son origine à la prescription de la règle franciscaine, que toute la vie du religieux doit être ordonnée à

la piété et à la prière. Les maîtres principaux furent, entre autres, en plus de saint François, saint Bonaventure, Ubertin de Casale et François d'Osuna. Parmi les écrits étrangers à l'ordre, le P. O. souligne l'influence importante des *Vitae Patrum*, des ouvrages issus de la *Devotio moderna* et des mystiques de l'école rhénane, y compris Jean Ruysbroeck. F. V.

1489. H. DESMET. *Imitation de Jésus-Christ.* Essai de traduction en sentences rythmées dans le ton de l'original latin, avec des notes sur les sources de l'Imitation et quelques brefs commentaires doctrinaux. — Lille, S. I. L. I. C., 1946 ; in 12, 388 p.

Malgré la récente traduction rythmée de l'*Imitatio* par F. Martin (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 14, 1947, 116), M. D. a voulu entreprendre à nouveau le même travail et avec le même souci de laisser apparent le rythme original. Nous signalons en ce *Bulletin* ce volume en raison des introductions des trois premiers livres, consacrées en partie à leurs sources particulières. Le premier livre dépend étroitement du *De reformatione virium animae* de Gérard Zerbolt de Zutphen, mort jeune en 1398, dans la congrégation de Windesheim ; le deuxième livre se rattache à saint Bernard, deuxième sermon pour le début du carême ; le troisième est dans le sillage du *Livre des douze vertus.* Pour le quatrième livre, M. D. ne signale pas de sources.

M. D. donne encore d'autres références en note. Il admet que l'*Imitatio* est l'œuvre de Thomas a Kempis. Nous regrettons cependant qu'il ignore sereinement les travaux du P. J. van Ginneken, tendant à faire dépendre de Gérard Groote l'œuvre qui prit définitivement la forme actuelle plusieurs décades plus tard. Nous aurions aimé connaître notamment l'avis de M. D. sur une question dont il ne paraît pas avoir soupçonné l'actualité : la part de Gérard de Zutphen dans l'élaboration de l'*Imitatio* (pour le P. van G., cette part est importante dans la rédaction du second état du livre I, le texte actuel étant le quatrième état de cette évolution). F. V.

1490. J. MAHIEU. *La bénédictinisme de l'Imitation de Jésus-Christ.* — Ephemer. theol. lovan. 22 (1946) 376-394.

Un ouvrage récent du P. D. G. BONARDI (*L'autore italiano dell' Imitazione di Cristo, Giovanni Gersen*, Biella, 1938) défendit l'origine bénédictine de l'*Imitatio*, en même temps que la paternité de Jean Gersen. Un article postérieur du card. I. SCHUSTER (*L'ascetica benedettina e la Imitazione di Cristo*, dans *Scuola cattol.* 67, 1939, 273-293) appuya sur la première de ces thèses, en invoquant les rapprochements du livre I et de la Règle de saint Benoît. M. M. discute point par point les arguments du card. Schuster. Nous croyons qu'il est trop modeste en « se permettant » de conclure que « dans l'*Imitation* on trouve sans doute des échos de la spiritualité bénédictine et de la Règle de saint Benoît, mais on n'y découvre aucun élément spécifiquement bénédictin, ni un commerce familier avec le texte de la Règle ». F. V.

1491. *La Passion Nostre Seigneur.* Sermon *Ad Deum vadit* prononcé par Maistre JEHAN GERSON, en l'église Saint-Bernard de Paris, le Vendredi Saint 1403. Texte établi et annoté par G. FRÉNAUD O. S. B. — Paris, J. et R. Wittmann, 1947 ; in 4, XXIV-134 p. Fr. 900.

Ce volume luxueux, dans la tradition dont l'abbaye de Solesmes a le secret, ne prétend pas donner un texte « selon toutes les règles d'une critique scienti-

que », mais seulement « une édition à la fois lisible à tous et fidèle aux meilleurs témoins actuellement accessibles ». Les témoins du sermon sont 16 manuscrits dont le P. F. donne la liste. L'éditeur déclare n'avoir pu collationner que six de ces manuscrits : *Paris Nat. fr. 24841* (texte de base), *990*, *2453*, *24866* ; *Lyon 1182* et *Bruxelles Bibl. roy. 11065-73*. Il a tenu compte aussi de l'édition de 1507 et de la traduction latine des *Opera omnia*. Il croit son texte meilleur que celui publié naguère par M. D. H. Carnahan (Urbana, 1917), basé presque uniquement sur *Paris 24841*. Quelques pages d'introduction situent notamment les sources du sermon.

On comprend mal pourquoi le P. F. n'a pu collationner les dix autres manuscrits qu'il énumère. Ils proviennent de Paris, Bruxelles, Douai, Londres, Chantilly, Tours, Valenciennes et des Archives départementales de l'Ardèche. Les circonstances de la guerre récente ? Mais si elles ont rendu difficiles les communications entre ces bibliothèques pendant cinq ans, dom F., entre 1944 et 1947, aurait pu chercher à voir ces manuscrits, surtout *Chantilly 145* et *Tours 312* qui, de l'aveu d'un éminent critique gersonien, sont les deux meilleurs témoins du sermon (A. Combes, dans *Rev. Hist. ecclés.* 42, 1947, 474). Ou bien dom F. n'a-t-il eu comme but que de faire une œuvre « lisible » et d'édification ? Mais alors pourquoi s'en prend-il à l'édition de M. Carnahan pour des raisons critiques, et non seulement pour sa rareté ? Souhaitons qu'il nous donne bientôt une édition définitive. F. V.

1492. A. Combes. *Gerson a-t-il loué l'humilité de Duns Scot ?* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 277-284.

Le P. Déodat de Basly O. F. M. Cap., en son *Scotus docens* (cf. *Bull.* II, n° 1026), rapporta un témoignage de Gerson mettant Scot « au-dessus des autres docteurs » et le louant « pour son humilité » (p. 293). L'examen de la *Mappa subtilis* dont ce texte provient, œuvre du franciscain Jérôme de Lorte y Escartin (Saragosse, 1693), et de la source de ce dernier (*Opera* de Gerson, éd. E. Richer, Paris, 1606), montre à l'évidence qu'il s'agit en réalité dans le texte de « l'interprétation que le sage Henri [Totting] de Oyta a donnée de la doctrine scotiste » de la distinction virtuelle en Dieu, et non de Scot lui-même, ni de son humilité.
F. V.

1493. M. van Rhijn. *Bernard van Reida.* — Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis, n. r. 35 (1946) 81-84.

Complétant ce qu'il avait déjà publié sur Bernard de Reida dans son travail sur Wessel Gansfort (voir *Bull.* IV), M. v. R. donne quelques indications sur ses œuvres. F. V.

1494. J. Leclercq O. S. B. *Les prières inédites de Nicolas de Clamanges.* — Revue Ascét. Mystique 23 (1947) 171-183.

Les prières de Nicolas de Clamanges (v. 1368-1437) sont remarquables par leur valeur littéraire et leur inspiration religieuse : à ce double titre dom L. les a jugées dignes d'être publiées. Ces prières sont, pour la plupart, des formules à lire avant les heures canoniales. Les sept heures du jour y sont mises en relation, selon un procédé fréquent à l'époque, avec les dons du Saint-Esprit. Dom L. les reproduit d'après *Paris Nat. lat. 3132 A*, f. 91r-95v, et *3129*, f. 288-291.
F. V.

1495. K. Cholmeley. *Margery Kempe, Genius and Mystic.* — London, Longmans Green, 1947 ; in 12, xiv-118 p. Sh. 6.

Mlle C. profite des travaux récents qui ont fait connaître l'autobiographie de Margery Kempe (voir *Bull.* V, no 505) pour tenter une réhabilitation de son héroïne. La vie de Margery intéresse considérablement l'histoire sociale et littéraire de la première moitié du XVe siècle ; mais « elle est plus importante encore pour qui étudie la vie spirituelle » (p. IX). D'où le plan de Mlle C. : le caractère du *Book of Margery* et la scène où se déroule l'histoire qu'il raconte ; ensuite, les divers aspects de la physionomie spirituelle de Margery : la pénitente, la pèlerine, la mystique suspecte, l'amante de Dieu. Cette étude, malheureusement menée sans donner aucune référence, cite cependant très souvent le *Book* ; c'est son mérite essentiel. F. V.

1496. *Spirituale Pomerium (Bibl. Royale de Belgique, ms. 12070).* Étude critique par L. Lebeer. — Bruxelles, Société des bibliophiles et iconophiles de Belgique, 1938 ; in 4, 72 p. et 48 pl.

On sait que ce recueil de méditations sur les vertus, adaptées aux douze heures du jour, est l'œuvre d'Henri uten Bogaerde (*Henricus ex Pomerio*), du cloître de Groenendaal, et a été composé en 1440. Le texte reproduit est celui de la recension complétée et munie de xylographies. M. L. étudie, dans son introduction, les particularités qui la distinguent de celle de *Bruxelles Roy. 2769* et de celle de *Bruxelles Roy. II 2010* (version flamande). D'autre part, au point de vue iconographique, il la compare aux productions similaires de l'époque et plus spécialement aux œuvres de l'école de Roger van der Weyden. Ces rapprochements, ainsi que certains éléments de la biographie d'Henri Pomerius rendent vraisemblable l'attribution des bois à Vrancke van der Stockt. La recension illustrée de *Bruxelles Roy. 12070* a été établie selon toutes probabilités en 1445-46. M. C.

1497. G. Paparelli. *Tra Umanesimo e Riforma.* — Napoli, Libreria scientifica editrice, 1947 ; in 8, 119 p. L. 150.

Les rapports de l'humanisme et de la Réforme, pense M. P., reviennent en somme à ceux de l'humanisme italien du XVe siècle et de l'humanisme allemand qui aboutira, en certaines de ses tendances, au luthéranisme du XVIe siècle. M. P. recherche les traces de l'influence du premier sur le second, et voit dans les noms de Laurent Valla et d'Érasme les deux témoins extrêmes et représentatifs de cette évolution. Toutefois, avant Valla, M. P. reconnaît certains antécédents en Allemagne même : la religion personnelle, « invisible », quoique par certains côtés antihumaniste, de Maître Eckhart ; divers conflits avec la papauté au XVe siècle ; la *Docta ignorantia* de Nicolas de Cues. Une des lettres d'Æneas Sylvius Piccolomini, adressée le 27 octobre 1453 au cardinal Sbignew et que M. P. désigne sous le nom de *Poetica* (éd. Bâle, 1551, epist. 402), va rassembler les tendances de l'humanisme italien. Divers traducteurs, notamment un disciple de Piccolomini, Nicolas de Wyl, vont répandre cet humanisme dans les pays germaniques. Érasme sera le grand témoin de cette influence, au moins parmi ceux qui resteront fidèles à Rome. M. P. achève son volume par une analyse détaillée de la *Poetica*. F. V.

1498. S. Garofalo. *Gli umanisti italiani del secolo XV e la Bibbia.* — Biblica 27 (1946) 338-375.

M. G. éclaire, en se guidant sur des documents peu connus, les origines de la critique de la Vulgate. Ces origines sont à chercher dans le mouvement humaniste. Pétrarque, Coluccio Salutati et leurs disciples révélèrent aux esprits de leur temps la valeur poétique de la Bible. On leur reprocha de mettre la parole divine sur le même plan que Virgile. Laurent Valla et ses émules veulent rapprocher davantage des originaux les textes chrétiens en usage dans l'Église et dans ce but collectionnent les manuscrits bibliques. On les accusa de vouloir en remontrer à saint Jérôme. Enfin, après eux, Gianozzo Manetti, qui fut un hébraïsant remarquable pour son époque, retraduisit le psautier. Il fit également une nouvelle traduction du Nouveau Testament. M. G. rappelle pour chacun de ces personnages et pour leurs épigones, la place qu'ils occupent dans l'histoire de l'exégèse de leur temps. L'article se termine par des extraits des œuvres de G. Manetti. C. V. P.

1499. F. Elías de Tejada. *Ideologia e utopia no « Livro da virtuosa benfeitoria »*. — Revista portuguesa de Filosofia 2 (1947) 5-19.

On sait que le *Livro da virtuosa benfeitoria* n'est pas sorti tel quel de la plume de l'infant don Pierre de Coïmbre, mais que le manuscrit original fut remanié par le confesseur du prince, Jean Verba. D'autre part l'ouvrage manifeste deux tendances très différentes. D'un côté, l'utopie — que M. E. de T. appelle platonicienne — du gouvernement des sages ; de l'autre, une adaptation fort réaliste du *De beneficiis* de Sénèque à la condition sociale du chevalier, revêtant ainsi d'un aspect politique nouveau les idées morales du philosophe cordouan. De là l'hypothèse séduisante de M. E. de T. : la tendance utopiste représenterait, dans l'élaboration du traité, la part du religieux séparé du monde ; la tendance réaliste serait le fait du prince rompu aux affaires du siècle. Mais ce n'est qu'une hypothèse. H. B.

1500. S. van der Woude. *Johannes Busch, Windesheimer kloosterreformator en kroniekschrijver.* — Edam, Keizer & van Straten, 1947 ; in 8, 212 p. Fl. 3.90.

M. v. d. W. commence par faire le tableau de la corruption du clergé aux Pays-Bas durant le XIVe siècle, et de l'œuvre réformatrice de la *Devotio moderna*. Il écrit ensuite la vie de Jean Busch, né en 1399 ou 1400, mort peu après 1479, membre de la congrégation de Windesheim dès 1417. Le récit est vivant, appuyé sur les sources. Un noviciat fervent prépara Busch à une vie d'intense activité. Dès 1424, il fut envoyé en fondation et devint un infatigable réformateur de monastères, surtout en Allemagne. Il dirigea le couvent de Neuwerk de 1447 à 1454, revint alors à Windesheim, où il écrivit les origines de la congrégation, et fut nommé prieur de Sulta en 1459. Il résigna cette charge en 1479 pour mourir peu après. M. v. d. W. reproche à Busch un travail de réforme trop superficiel, parce que trop étendu.

La seconde partie de cette thèse doctorale de théologie protestante, dont on admire le ton dépouillé de toute polémique irritante, est consacré à l'examen des œuvres de Busch : ce que l'on a appelé, depuis Rosweyde sans doute, le *Chronicon Windeshemense*, le *Liber de reformatione monasteriorum* et quelques autres écrits ou sermons. M. v. d. W. décrit les manuscrits et les éditions, hésite à attribuer à Busch certains écrits comme la *Vita Lebuini*, et se montre plus affirmatif pour le *Speculum exemplorum*. Il examine brièvement les sources de Busch et la façon dont il les a traitées. Il reprend enfin l'examen des points où l'on a cru trouver en défaut le *Chronicon* ou le *Liber de reformatione*, en particu-

lier dans la biographie de Gérard Groote et à propos de l'auteur de l'*Imitatio*. M. v. d. W. admet en conclusion la grande valeur des témoignages de Busch et constate que ses erreurs certaines sont trop minimes en quantité et en importance pour atténuer ce jugement favorable. F. V.

1501. F. Breillat. *Un nouveau texte littéraire en dialecte albigeois, « lo Doctrinal de sapiensa » (1511).* — Bulletin de la Société des Bibliophiles occitans I (1945) 10-25.

M. B. décrit l'unique exemplaire connu, conservé à la bibliothèque de Castres, d'une édition parue à Lyon en 1511, chez P. Mareschal et B. Chaussard, d'une traduction en dialecte albigeois du *Doctrinale sapientiae* de Guy de Roye. Celuici, ancien évêque de Castres, avait écrit ce manuel à l'usage du clergé en 1388, alors qu'il était archevêque de Sens. Les traductions françaises en étaient fort répandues à la fin du XVe siècle (« pour les simples prestres qui n'entendent ni le latin ni les escritures », comme dit l'édition de Genève, 1478). La version albigeoise avait été commandée, dit son prologue, par Louis d'Amboise, évêque d'Albi (1474-1503) ; elle se rattache sans doute au mouvement de réforme suscité par ce prélat. H. B.

1502. G. Pico della Mirandola. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem.* A cura di E. Garin (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 2). — Firenze, Vallecchi, 1946 ; in 8, 671 p. L. 1250.

Dans les derniers temps de sa vie Jean Pic s'était occupé fiévreusement d'astrologie. A sa mort il laissait inachevé un vaste ouvrage en 12 livres contre l'astrologie divinatoire. Son neveu Jean-François recueillit ces matériaux, les ordonna et les inséra deux ans plus tard, en 1496, dans l'édition bolonaise des œuvres de son oncle. C'est cette édition qu'avec raison M. G. a choisi de reproduire, prenant soin d'en indiquer la pagination et les quelques cas où il s'est permis d'en corriger les erreurs notoires. En plus des notes qui précisent d'ordinaire les citations de Pic, et de la traduction italienne parallèle au texte latin, M. G. y a ajouté (p. 625-669) des notes explicatives plus développées, qui seront fort utiles à ceux qui désireraient connaître de plus près les théories astrologiques combattues par Pic chez ses prédécesseurs ou ses contemporains. Les sources où il puise sont surtout Albumasar, Ibn Ezra et son traducteur Pierre d'Abano, Roger Bacon et Pierre d'Ailly, ces deux derniers étant l'objet spécial de ses attaques. Il poursuit principalement les théories qui faisaient dépendre de certaines conjonctions planétaires les grands événements religieux du monde. Il vise aussi sans doute Marsile Ficin, qui, malgré ses réticences, s'était toujours montré plutôt favorable à l'astrologie. Mais ce n'est pas là ce qui le détermina à entreprendre son *Adversus astrologiam*. Si ce ne furent pas non plus, selon l'opinion de M. G. dans sa préface (p. 3-17), les instances directes de Savonarole, l'influence du dominicain n'y fut certainement pas étrangère ; le réformateur florentin devait d'ailleurs peu après s'inspirer du traité de son ami et en tirer un « condensé » en langue vulgaire. Pic de la Mirandole voulut avant tout dresser un barrage contre le succès croissant des croyances astrologiques dans les milieux de la Renaissance italienne. Mais M. G. n'exagère-t-il pas lorsqu'il dit (p. 14) que, si l'on peut parler de paganisme de la Renaissance, c'est surtout dans l'astrologie qu'il réside, cette astrologie qui se présentait sous les dehors d'une science de la nature ? L'astrologie de la Renaissance était-elle essentiellement plus païenne que celle, à peu près aussi répandue, du moyen âge, et les protagonistes des

théories que Pic poursuit, Roger Bacon et Pierre d'Ailly, ne sont pas précisément des hommes de la Renaissance.

Un autre problème subsiste. M. G. nous dit bien que les matériaux laissés par Pic étaient « disordinati, mal scritti, non ancora elaborati » (p. 3). Mais il ne s'inquiète pas de savoir s'il n'est pas possible de délimiter la part rédactionnelle qui revient au neveu Jean-François dans le traité tel qu'il fut imprimé à Bologne. La question méritait d'être posée, semble-t-il.

M. G. annonce qu'il ajoutera au second volume, — qui doit contenir les livres VI-XII de l'*Adversus astrologiam* et que nous espérons proche, — une série de textes astrologiques contemporains. Avec les abondantes notes qui accompagnent le texte de Pic, ils faciliteront grandement l'étude des disputes astrologiques au XVe siècle, dont il serait du plus haut intérêt de retracer l'histoire. H. B.

1503. *Salighe Meditacie des lijdens ons liefs Heeren op die seven Ghetiden* (Antwerpen, Thomas van der Noot c. 1505). Litterair-historische en bibliographische inleiding van P. De Keyser (Vereeniging der Antwerpsche Bibliophilen, 45). — Antwerpen, Nederlandsche Boekhandel, 1942 ; in 8, 51 p ; in 12, 40 planches.

Dans son volume d'introduction, M. De K. donne quelques notes historiques sur la *Devotio moderna* et les livres d'heures qui s'y rattachent. La *Salighe Meditatie*, pieuse paraphrase des heures canoniales, doit avoir été composée vers la fin du XVe siècle. Le texte reproduit en fac-similé est celui de l'édition de Thomas van der Noot, faite à Anvers vers 1505. M. C.

1504. G. Meersseman O. P. *La bibliothèque des Frères Prêcheurs de la Minerve à la fin du XVe siècle.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, nº 1151) 605-634.

Le couvent dominicain de la Minerve à Rome, quoique n'étant qu'un *studium particulare*, possédait au moyen âge une bibliothèque respectable. Un catalogue, que le P. M. date d'après son contenu de la fin du XVe siècle, est conservé en copie des environs de 1550 dans *Vat. lat. 3958* (je suppose la cote exacte, car la seconde et dernière fois qu'elle est citée [p. 601, n. 1] on lit *3859*), f. 218r-228v. Le P. M. l'édite, en gardant l'orthographe parfois fantaisiste du scribe, identifie rapidement les auteurs là où c'est nécessaire et possible, et signale les quelques manuscrits qui subsistent encore aujourd'hui à la Minerve même ou dans les différents fonds du Vatican.

Cette liste de 426 volumes permet de se faire une idée de la physionomie intellectuelle de la Minerve à cette époque. Les branches les mieux fournies sont l'Écriture sainte, la prédication, la théologie spéculative et le droit canonique (à propos des ouvrages de droit, p. 608, au lieu de *350-48* et *328-39*, il faut lire *330-48* et *349-59*). Saint Thomas y est largement représenté, ainsi que Jean de Torquemada, qui avait légué sa bibliothèque au couvent en 1468. H. B.

XVIe s. **1505.** E. Brouette. *La civilisation chrétienne du XVIe siècle devant le problème satanique.* — Satan (Études carmélitaines, 27. — Bruges, Desclée De Brouwer, 1948 ; in 8, 666 p.) 352-385.

Retenons de cet important travail les pages consacrées à la littérature démonologique du XVIe siècle (p. 356-359), à côté de celles où sont analysées « l'ingérence... des puissances infernales... dans toutes les disciplines de l'esprit » ; à la répression ecclésiastique, d'abord par la bulle *Summis desiderantes* d'Innocent

VIII (6 décembre 1484), et plus tard par d'autres documents pontificaux ainsi que par la Réforme (celle-ci aussi « épousa la hantise satanique ») ; et enfin aux dispositions de la législation laïque. M. B. croit devoir placer « la pointe de la répression satanique » entre 1530 et 1550, et non à la fin du XVIe siècle comme l'ont fait divers historiens. F. V.

1506. E. C. Dunn. *The Concept of Ingratitude in Renaissance English Moral Philosophy*. A Dissertation. — Washington, Catholic University of America Press, 1946 ; in 8, xvi-133 p.

Cette thèse part du concept d'ingratitude que l'on découvre chez les moralistes anglais de la Renaissance, de 1500 à 1642. De ce fait déjà elle regarde partiellement le cadre chronologique de ce *Bulletin*, quoiqu'il s'agisse souvent de littérature profane. Mlle D. souligne les jugements divers portés à cette époque sur l'ingratitude, leurs arguments et surtout leurs sources dans la littérature antique. Ce qui nous intéresse davantage ici, ce sont les « aspects médiévaux » du concept chez les mêmes auteurs : féodal (vasselage, code d'honneur) et théologique. A propos de ce dernier aspect, Mlle D. déclare avoir exploré les commentaires scripturaires et les poèmes religieux du moyen âge, et par là l'Écriture elle-même. En réalité elle se borne à relever les citations scripturaires (surtout des Psaumes) et patristiques des auteurs qu'elle étudie, quand ils parlent de l'ingratitude envers Dieu, du rejet de l'amour de Dieu et de l'ingratitude comme injure à l'âme elle-même. Elle reproduit quelques textes significatifs de l'influence du concept féodal sur les écrivains religieux. F. V.

1507. H. Gazzana S. J. *De formali constitutivo personae juxta Cajetanum recens quaedam controversia.* — Gregorianum 27 (1946) 319-326.

En un long compte rendu de l'ouvrage du P. C. Giacon S. J., *La seconda scolastica*, I : *I grandi commentatori di S. Tommaso* (Arch. philos. Aloisianum S. I., ser. II, 3), Milan, 1943, le P. R. Garrigou-Lagrange O. P. avait défendu la position de Cajetan sur le « mode substantiel », constitutif formel de la personnalité (*Angelicum* 22, 1945, 83-88 ; cf. aussi *Bull.* III, n° 307), en montrant par les textes de saint Thomas que cette doctrine seule respecte la distinction réelle d'essence et d'existence, maintient la vérité des propositions affirmatives relatives à un suppôt réel et sauvegarde l'ordonnance du traité de l'incarnation de saint Thomas. Le P. G. ne cite guère de textes, ni de saint Thomas, ni de Cajetan. Il se borne à démontrer que les arguments de Cajetan, repris par le P. G.-L., ne sont pas définitifs, et à signaler quelques indices spéculatifs qui excluent positivement le mode substantiel. F. V.

1508. A. Hyma. *Erasmus in Brabant.* — Miscellanea historica in honorem Leonis van der Essen, I (Bruxelles, Éditions universitaires, 1947 ; in 8, lxxiv-566 p.) 467-472.

M. H. rétablit l'importance, parfois oubliée, des deux séjours faits par Érasme dans le Brabant hollandais : le premier, de 1484 à 1487, chez les Frères de la vie commune de Bois-le-Duc ; le second, en 1492 ou 1493, à Halsteren, comme secrétaire de l'évêque de Cambrai. F. V.

1509. O. Hendriks. *Erasmus en Leuven.* — Brugge, De Kinkhoren, 1946 ; in 8, 160 p. Fr. 66.

Le travail du P. H. s'appuie presque exclusivement sur l'*Opus epistolarum* d'Érasme (éd. P. S. ALLEN, Oxford, 1906 sv.), sur les *Litterae virorum eruditorum ad Franciscum Craneveldium* (éd. H. DE VOCHT, Louvain, 1928) et les *Monumenta humanistica lovaniensia* (éd. H. DE VOCHT, Louvain, 1934). Il s'efforce de revenir à un jugement plus serein sur le conflit qui opposa, entre 1514 et 1521, Érasme et l'université de Louvain. Ce conflit fut assez semblable à celui de Jean Reuchlin († 1523) avec l'université de Cologne. Dans les deux cas, il s'agit du retour au texte grec et au texte hébreu de l'Écriture, et du retour à l'étude des Pères. Ce retour était jugé suspect, comme implicitement oublieux de l'autorité de la Vulgate hiéronymienne. Le P. H. décrit patiemment les phases de ce conflit qui fut, conclut-il, le fait non de l'université ni de la faculté de théologie comme telles, mais de certains théologiens — Jacques Latomus et Édouard Lee notamment —. Le caractère instable de l'humaniste Martin van Dorp (Dorpius), ami d'Érasme à Louvain, et certains procédés de l'université expliquent bien des malentendus. Le jugement final du P. H. sur Érasme est une véritable réhabilitation. F. V.

1510. A. OLTRAMARE. *Le pacifisme d'Érasme.* — Alma Mater 4 (1947) 77-89.

M. O. glane les idées sur la guerre éparses dans les œuvres d'Érasme, — l'*Éloge de la folie, l'Éducation du prince* et surtout, évidemment, la *Querela pacis*, — et il en tente une synthèse en soulignant la double origine de la pensée érasmienne : l'humanisme classique et le christianisme. Sa politique pacifiste, tout en estimant à sa valeur le facteur économique, se fonde avant tout sur une morale. Érasme est en cela aux antipodes de son contemporain Machiavel. Son système constitutionnel s'inspire de la tradition cicéronienne de l'état mixte, mais l'esprit dont il veut qu'il soit animé pour lui permettre de subordonner les intérêts nationaux au bien de l'humanité, c'est l'amour chrétien. Il envisage trois moyens d'éviter les guerres : l'arbitrage, le désarmement et le châtiment des coupables. M. O. a parfois des rapprochements inattendus et plutôt forcés avec des situations actuelles. H. B.

1511. H. A. HATZFELD. *The Influence of Ramon Lull and Jan van Ruysbroeck on the Language of the Spanish Mystics.* — Traditio 4 (1946) 337-397.

Le titre de cet article indique son objet, à condition de noter que les « mystiques espagnols » dont il s'agit sont ceux du XVIe siècle. Tous dépassent le cadre chronologique de ce *Bulletin*, sauf François d'Osuna et Bernardin de Laredo, morts tous deux en 1540. M. H. constate les nombreux essais d'explication du langage mystique du XVIe siècle. Sauf M. J. Baruzi, qui admet l'indépendance de ses symboles à l'endroit des conditions historiques, tous cherchent des sources : la tradition mystique chrétienne antérieure, la poésie profane, le mysticisme arabe, ou encore l'école mystique germanique. M. H. borne son étude à l'influence arabe, à travers Raymond Lulle, et à celle de l'école germanique à travers Jean Ruysbroeck, sur les concepts et les expressions de l'école espagnole du XVIe siècle. Relevons la paradoxale « science d'amour » de Raymond, présente chez Osuna ; de même que le « chasseur », cher à Raymond et à Jean Ruysbroeck. Mais bien d'autres traits de ces auteurs se retrouvent incidemment chez Laredo et Osuna, sans cependant prendre la place envahissante qu'ils occuperont chez Jean de la Croix ou Thérèse d'Avila. Aussi l'article de M. H. est-il

beaucoup plus intéressant en ce qui regarde ces derniers qu'en ce qui regarde Laredo ou Osuna. Il met en relief l'interpénétration étroite des courants arabes et germaniques dans leur influence sur le mysticisme espagnol. F. V.

1512. M. Francon. *Un symbole de l'Église catholique : luna.* — Publications of the Modern Lang. Assoc. of Amer. 60 (1945) 59-65.

M. F. en appelle à la tradition théologique qui fait de la lune le symbole de l'Église, pour éclairer le sens de certains textes du XVIe siècle (Clément Marot, Melin de Sainct-Gelays, Pontus de Tyard, Claude Roillet), dont l'interprétation était restée jusqu'ici sujette à caution. H. B.

1513. L.-B. Gillon O. P. *La doctrina del pecado original en Francisco de Vitoria.* — Ciencia tomista 72 (1947) 28-40.

Après quelques indications sur les prédécesseurs de Vitoria, le P. G. étudie soigneusement sa conception du volontaire dans le péché originel. Il se base sur son premier commentaire inédit de la *Ia IIae* de saint Thomas, professé en 1533 et contenu dans *Vat. Ottob. 1000* (f. 147r-151v). Le P. G. constate des influences nominalistes sur le thomisme de Vitoria et l'éclectisme indécis de sa solution, qui hésite en même temps à rejeter sur Adam seul tout le volontaire du péché originel et à accepter une « solidarité juridico-morale » ou un « volontaire interprétatif ». Nous regrettons vivement que le P. G. n'ait pas étudié aussi la pensée de Vitoria dans son second commentaire inédit de la *Ia IIae* de 1539, contenu dans *Vat. lat. 4630* et qu'un travail récent a mis à contribution, en en révélant la solution plus décidée, semble-t-il (cf. *Bull.* V, no 1019). F. V.

1514. A. García O. P. *La atrición en Vitoria y su escuela.* — Ciencia tomista 72 (1947) 62-94.

Après quelques indications sur l'attrition avant François de Vitoria, le P. G. expose le système de ce dernier. On sait qu'il resta dans la ligne patristique « contritioniste », sauf le cas où, de bonne foi, le pénitent croit l'attrition suffisante. Parmi les représentants de l'école de Vitoria, signalons, comme relevant de ce *Bulletin*, Dominique Soto, reprenant dans ses grandes lignes la doctrine de Vitoria, et Melchior Cano, qui donna des précisions heureuses au courant « attritioniste », en exigeant un « motif d'amour »; le P. G. cite à l'appui *Vat. Ottob. 1003*, f. 196 (commentaire de *S. theol.* IIIa, Suppl., q. 9). F. V.

1515. V. Ribera. *Doctrina de Vitoria acerca del martirio.* — Ciencia tomista 72 (1947) 41-61.

M. R. néglige de déclarer à quels passages de l'œuvre de Vitoria il emprunte les données de son travail. Seul le texte cité p. 50-53 permet d'induire qu'il s'agit de son commentaire de la *IIa IIae*, q. 125 (édité par le P. V. Beltrán de Heredia O. P.). Mais quand on remonte à cette édition et à saint Thomas, on constate qu'il s'agit de la q. 124. Ceci dit, constatons la bonne ordonnance de cet article, inspiré assurément de saint Thomas et de Vitoria, et traitant successivement du martyre comme acte de vertu (force et charité), de ses conditions subjectives (état de grâce ? acceptation volontaire ?) et de son efficacité *ex opere operantis* pour la production de la grâce chez le martyr adulte (pourquoi M. R. veut-il en faire à tout prix une efficacité *quasi ex opere operato*, au mépris des textes ?). F. V.

1516. S. Gonzalez Rivas S. J. *Domingo de Soto y Francisco Suárez frente al problema de la libertad humana.* — Estudios eclesiásticos 22 (1948) 375-398.

Cet article, malgré son titre, est surtout une étude sur Dominique Soto († 1560) d'après le premier livre de son *De natura et gratia*. Le P. G. montre comment cette œuvre, commentaire de la Ve et de la VIe session du concile de Trente, parue en mai 1547 à Venise, « participe de l'ambiance générale des jours de Trente ». Avant les irritantes discussions sur les rapports de la grâce et de la liberté qui opposèrent les théologiens postérieurs, Dominique Soto, en exaltant notre liberté et en proclamant en même temps la nécessité de la grâce comme cause efficiente et prévenante de notre justification, croyait exprimer « la véritable et légitime interprétation de la session VI ». Il voyait en ces deux composantes des causes simultanées (*simul tempore*) des actes salutaires. La grâce certes a la priorité de nature (*prius natura*), mais son efficacité dépend de notre liberté. Le P. G. voit dans cette conception qui ignore encore la science moyenne, un « ultra-molinisme ». F. V.

1517. J. Sagüés S. I. *Un libro pretridentino de Andrés de Vega sobre la justificación.* — Estudios eclesiásticos 20 (1946) 175-209.

Il s'agit de l'*Opusculum de iustificatione*, paru à Venise le 6 mai 1546, mais daté du 1er janvier de cette année à Trente. Le P. S. décrit les circonstances de sa composition et en expose la doctrine. Notons la place importante qu'y occupe la théologie du mérite, quoique l'attention de Vega soit surtout dirigée vers la foi et son rôle dans la justification. Les textes scripturaires forment la base de l'exposé de Vega. F. V.

1518. L. Sala Balust. *Hacia una edición crítica del « Epistolario » del Maestro Avila.* — Hispania 7 (1947) 611-634.

En vue d'une édition critique des lettres de Jean d'Avila, M. S. se livre à un examen des éditions, depuis la première, parue à Madrid en 1578 et contenant 148 lettres, jusqu'aux contemporaines, qui en totalisent 208. Il en ressort que l'édition princeps (*Epistolario espiritual para todos estados*) fut faite en grande hâte et ne présente un certain ordre systématique que dans sa première partie. Les éditions postérieures en dérivent toutes, y introduisant des remaniements ou l'enrichissant de nouveaux textes. L'éditeur futur devra, cela va de soi, recourir aux manuscrits encore existants ; mais pour toutes les lettres dont les manuscrits ont péri, il devra recourir aux éditions de 1578, 1595 et 1618.

M. S. termine en publiant quelques textes inédits de Jean d'Avila d'après des manuscrits de l'Académie d'histoire de Madrid. H. B.

1519. J. Durantez Garcia. *El proceso de la justificación en el adulto a la luz del Maestro Juan de Avila.* — Revista española Teología 6 (1946) 535-572.

M. D. suppose son lecteur familiarisé avec la vie et les œuvres de Jean d'Avila. De la vie, il a estimé inutile d'en souffler mot. Des œuvres, le lecteur doit chercher à s'en faire une idée au départ de sigles utilisés en note, sans autre explication de leur signification. Mais le but de l'auteur était autre sans doute. Sur la base de l'exposition du verset *Audi filia et vide* et de celle de *I Ioh.* entre autres, il a voulu esquisser la doctrine de la justification d'après Jean d'Avila. Son travail étu-

die successivement la foi, principe de la justification ; la nécessité des œuvres dans le processus justificatif ; la nature double de la justification, comme effacement du péché et infusion de la grâce ; la grâce habituelle et ses effets dans l'âme ; l'habitation de l'Esprit-Saint dans l'âme ; les fruits et les propriétés de la justification. F. V.

1520. P. Arellano y Sada. *Catálogo de la exposición bibliográfica del Concilio de Trento celebrada en conmemoración del IV centenario (1545-1945) y Conferencias leídas durante la misma exposición.* — Barcelona, Biblioteca central, 1947 ; in 8, XI-162 p.

La première partie de ce volume (p. 1-102) contient le catalogue d'une exposition bibliographique organisée à Barcelone à l'occasion du centenaire du concile de Trente. Nous signalons ici le catalogue, car il peut constituer pour maint chercheur un répertoire bibliographique précieux : 745 titres y sont réunis selon un ordre analytique : ouvrages généraux, ouvrages spéciaux, *Summa conciliorum, Canones et Decreta,* discours prononcés au concile, son histoire, les participations des différentes nations, l'œuvre dogmatique et réformatrice du concile en ses aspects divers, et enfin les écrits des théologiens espagnols qui y prirent part.

Nous signalons ailleurs les différentes conférences reproduites dans la seconde partie de ce volume (voir *Bull.* V, nos 1524, 1525, 1531, 1534). F. V.

1521. A. Michel. *Trente (concile de).* — Dictionn. Théol. cath. 15, I (1946) 1414-1508.

Cet article, paru au moment où le *Dict. de Théol. cath.* s'apprête à imprimer ses derniers fascicules, recueille le fruit de nombreuses études publiées dans les volumes précédents. M. M. profite aussi des travaux du P. F. Cavallera, de L. Pastor et des siens propres sur les décrets de Trente (publiés dans C. J. Hefele-J. Leclercq, *Histoire des conciles,* X, Paris, 1938). Ceci explique pourquoi il se contente bien souvent de renvoyer le lecteur à d'autres articles du *Dictionnaire,* où les circonstances historiques, les textes et les commentaires de ceux-ci sont exposés en détail, et à d'autres travaux (L. Pastor en particulier). M. M. a eu soin de mettre entre toutes ces références un fil conducteur, qui déclare en termes clairs ce que l'on sait des contingences humaines qui entourèrent les 25 sessions du concile. La bibliographie de M. M. s'arrête au 1er octobre 1940 ; elle est d'ailleurs très sommaire en raison même du caractère synthétique de l'article. F. V.

1522. H. Lennerz S. J. *Notulae tridentinae.* — Gregorianum 27 (1946) 136-144.

Cet article réunit deux brèves études historiques. La première regarde les discussions qui aboutirent à la première condamnation portée à Trente, en la session IV. La seconde se présente comme un complément au t. V, p. 1007-1008, du *Concilium Tridentinum* de la *Societas Goerresiana.* En préparant la session VII, du 3 au 19 février 1547, les théologiens discutèrent 10 articles sur l'eucharistie et en ajoutèrent 11 autres. Après la session VII, le 6 mars, les Pères eurent communication de ces articles avec les censures des théologiens. S. Ehses édita ce document d'après le *Summarium concilii tridentini* de A. Massarelli. Ce texte fut discuté le 8 et le 9. Le P. L. édite un compte rendu légèrement différent des discussions des articles 2 et 8, et ne parlant que d'un seul article nouveau proposé par les théologiens. Il est contenu dans *Rome Univ. grégor. 635,* f. 255r-v. F. V.

1523. A. VACCARI S. J. *Note tridentine.* — Biblica 27 (1946) 404-411.

Trois notes se rapportant au concile de Trente :

1. L'évêque de Bertinoro, Thomas Caselli, présentant aux Pères du concile de Trente une série d'*Auctoritates super conceptione B. Mariae Virginis*, cite entre autres un témoignage tiré du commentaire de Remi d'Auxerre sur les Psaumes. L'éditeur S. EHSES (*Concilium Tridentinum*, editio Soc. Goerresianae, t. V, p. 224) n'a pas réussi à retrouver ce texte dans les œuvres de l'écolâtre d'Auxerre, pour la bonne raison que le commentaire sur les Psaumes qui figure parmi les œuvres de cet auteur dans Migne n'est pas authentique. La liste des manuscrits des œuvres authentiques de Remi d'Auxerre a été donnée dans *Biblica* 26 (1945) 58-60. Le témoignage recherché par Ehses se trouve dans un des manuscrits indiqués.

2. S. Merkle, dans les prolégomènes du tome II de l'édition des Actes du concile de Trente, p. XXXVIII, donne l'épitaphe de Pierre Paul Gualtieri, secrétaire des papes Paul III et Marcel II, et auteur de plusieurs *diarii*. Le P. V. précise, à l'aide d'une autre édition de cette épitaphe, la date exacte de la mort de Gualtieri. Au moyen de l'original, il confirme la lecture *vel Romae degens*.

3. La riche bibliothèque de l'Institut biblique de Rome possède un des rares exemplaires du commentaire italien sur le Ps. 90 de Jacques Nacchianti, évêque de Chioggia, qui participa au concile de Trente. L'explication est mystique. L'auteur devait connaître l'hébreu. C. V. P.

1524. C. DE DALMASES S. J. *Significado histórico del Concilio de Trento.* — Catálogo de la exposición... (voir *Bull.* V, nº 1520) 105-119.

Cette conférence brosse à larges traits le tableau des circonstances politiques et religieuses qui préparèrent de loin et suivirent le concile de Trente, depuis l'attentat d'Anagni en 1303 jusqu'à la paix de Westphalie en 1648. F. V.

1525. B. LLORCA S. J. *El restablecimiento del prestigio pontificio, eje de la reforma tridentina.* — Catálogo de la exposición... (voir *Bull.* V, nº 1520) 137-152.

Le P. L. est convaincu que « l'axe de la réforme tridentine » fut la restauration du prestige pontifical. Il explique sa thèse en faisant l'histoire de la papauté depuis Grégoire VII et en soulignant son discrédit avant le concile. L'œuvre du concile lui paraît ainsi plus importante sur le plan disciplinaire que sur le plan dogmatique. F. V.

1526. P. LETURIA S. J. *Paolo III e il Concilio di Trento nelle « Memorie » di Carlo V.* — Civiltà cattolica 97, II (1946) 12-23.

1527. P. LETURIA S. J. *Paolo III e la traslazione del Concilio di Trento a Bologna nelle « Memorie » di Carlo V.* — Civiltà cattolica 97, II (1946) 429-442.

Dans ses « Mémoires », Charles-Quint accuse Paul III de n'avoir convoqué le concile de Trente que quand la guerre, survenue en 1542 entre François Ier et l'Espagne, rendit sa réunion impossible ; de n'avoir rendu cette convocation effective qu'en 1544, contraint par l'accord intervenu entre l'empereur et François Ier à Crépy ; enfin de l'avoir transféré inopinément à Bologne en 1547. Tout cela signifierait clairement, d'après Charles-Quint, l'hostilité du pape envers e concile. Le P. L. réfute ces allégations par les faits. Le premier article montre

notamment que, depuis 1537, l'idée d'un concile ne s'était pas effacée chez le pape, sinon sous la forme que voulait lui donner Charles-Quint. Le second article expose comment le concile, déjà différent par son programme, et en des points essentiels, de ce qu'avait voulu Charles-Quint, ne fut réuni à Trente que par concession à l'empereur et aux catholiques allemands, et pour des raisons politiques, et comment le transfert à Bologne fut fait sans son consentement préalable. F. V.

1528. A. Luis C. SS. R. *La actuación de los teólogos españoles en Trento, vista a través del « Opus dogmaticum contra haereticos pseudoreformatos » de San Alfonso María de Ligorio.* — Revista españ. Teología 6 (1946) 127-147.

Nous signalons cet article dans ce *Bulletin* à cause de l'intérêt que peut présenter pour l'histoire du concile de Trente la place que saint Alphonse de Liguori y fit aux théologiens espagnols. Nous ne suivrons pas le détail de l'*Opus dogmaticum* ; retenons seulement que sur 53 interventions mentionnées, 33 sont dues à des théologiens espagnols. F. V.

1529. S. Castillo. *Aportaciones a la historia de los canonistas salmantinos que fueron a Trento. Documentos del Archivo universitario de Salamanca.* — Hispania 7 (1947) 355-371.

A côté des théologiens de Salamanque qui s'illustrèrent au concile de Trente, les canonistes y soutinrent aussi brillamment la réputation de la célèbre université. M. C. publie, d'après le *Libro de licenciados* de la Bibliothèque de l'Université de Salamanque, les documents se rapportant, en 1539, à la licence de deux d'entre eux : Diego de Covarrubias et Fernando Vásquez de Menchaca. H. B.

1530. V. D. Carro O. P. *El maestro Fr. Pedro de Soto O. P., y su intervención en Trento como confesor del Emperador Carlos V y como teólogo del Papa.* — Revista españ. Teología 6 (1946) 103-126.

Le nom du théologien Pierre de Soto, déjà connu depuis 1542 à la cour espagnole et en plusieurs pays atteints ou non par la réforme protestante, fut particulièrement en vue durant la troisième période du concile de Trente, où il parut comme théologien du pape. Le P. C. étudie soigneusement les étapes de sa vie, sans s'étendre plus spécialement sur son activité à Trente en 1562 et 1563. Sa mort, le 20 avril 1563, l'empêcha de voir la fin du concile. F. V.

1531. J. Oliveras Caminal. *El obispo de Barcelona, Guillermo Cassador, en Trento.* — Catálogo de la exposición... (voir *Bull.* V, nº 1520) 153-159.

Guillaume Cassador représenta le siège de Barcelone à la troisième partie du concile de Trente. On a conservé de lui quatre lettres adressées de Trente à son chapitre, le 16 décembre 1561, le 7 février et le 1er mars 1562, le 16 novembre 1563. Ces lettres sont conservées aux Archives capitulaires de Barcelone et M. O. les publie ici. F. V.

1532. G. Grabka O. F. M. Conv. *Cardinal Hosius and the Council of Trent.* — Theological Studies 7 (1946) 558-576.

Stanislas Hosius, attaché à la curie romaine depuis 1558, créé cardinal par

Pie IV en 1561, fut envoyé comme légat au concile de Trente, avec Gonzaga, Seripando et Simonetta. Il prit part aux neuf dernières sessions. Mais surtout depuis la XXIe, sa part fut spécialement active et constructive, en raison de son autorité et de sa compétence théologique. F. V.

1533. M. Batllori S. J. *Jerómino Nadal y el Concilio de Trento.* — Boletín de la Sociedad arqueológica luliana 29 (1945) 277-324.

1534. M. Batllori S. J. *El teólogo de Trento, Jerómino Nadal, jesuita mallorquin.* — Catálogo de la exposición... (voir *Bull.* V, nº 1520) 120-135.

Le Majorquin Jérôme Nadal (1507-1579) entra dans la Compagnie de Jésus en 1545. La troisième partie du concile de Trente fut ouverte le 15 janvier 1562; Nadal y prit une certaine part au cours de 1563. Le P. B. déclare « ne rien savoir de son intervention dans les discussions conciliaires où il fut traité précisément de la réforme des évêques, des cardinaux et du pape », question qui occupa cependant Nadal et d'autres théologiens de la Compagnie (*Catálogo*, p. 133).

Le second article résume le premier, en le dépouillant de son caractère technique et en négligeant le paragraphe qui y étudie l'action de Nadal pour faire accepter le concile en Allemagne ; il laisse aussi de côté les pages précieuses sur les écrits de Nadal, manuscrits et imprimés, et sur ses lettres. F. V.

1535. *La Biblia e il Concilio di Trento.* Conferenze tenute al Pont. Istituto biblico nel quarto centenario del Concilio di Trento (Scripta Pont. Instituti biblici, 96). — Roma, Pont. Istituto biblico, 1947 ; in 8, IV-86 p. L. 180.

Ce tiré à part de *Biblica* 27 (1946) 301-375, 404-441, reprend les études de J.-M. Vosté, A. Vaccari et S. Garofalo, recensées *Bull.* V, nº 1538, 1523, 1536, 1498. C. V. P.

1536. A. Vaccari S. J. *Esegesi ed esegeti ad Concilio di Trento.* — Biblica 27 (1946) 320-337.

Passe en revue et commente rapidement les schémas et décrets définitifs du concile de Trente au sujet des principes d'interprétation de la Bible et au sujet de l'organisation de l'enseignement de l'exégèse dans les écoles. La seconde partie contient une notice sur une vingtaine d'exégètes (évêques, abbés et théologiens) qui prirent part aux délibérations du concile. C. V. P.

1537. I. Goma Civit. *Un texto inédito del Beato Juan de Avila sobre el estudio de la Sagrada Escritura.* — Estudios bíblicos, ép. II, 2 (1943) 107-119.

Dans un article intitulé *Juan de Avila als Kirchenreformer*, paru dans *Zeitschr. f. Aszese und Mystik* 11 (1936) 124-138, Mgr H. Jedin signalait la découverte d'un traité encore inconnu du bienheureux Jean d'Avila et en annonçait la publication dans la deuxième partie du tome XIII du *Concilium Tridentinum* édité par la *Societas Goerresiana*.

Le manuscrit (42 f. in 8) a été composé à la fin de 1561 ou au début de 1562, à la demande de l'archevêque de Grenade, Pierre Guerrero, qui le présenta au concile. Il traite de la réforme de l'Église. M. G. en publie ici un passage (f. 30-31) ayant trait aux études bibliques, où le bienheureux propose la création de collèges spécialisés dans ce genre d'études. C. V. P.

1538. J.-M. Vosté O. P. *La Volgata ad Concilio di Trento.* — Biblica 27 (1946) 301-319.

1539. J.-M. Vosté O. P. *Vulgata in Concilio Tridentino.* — Franciscan Studies 6 (1946) 418-436.

1540. J.-M. Vosté O. P. *The Vulgate and the Council of Trent.* — Catholic Biblical Quarterly 9 (1947) 9-25.

Dans cette conférence, donnée en italien à l'Institut biblique de Rome au début de 1946, le P. V. étudie le décret concernant l'authenticité et l'usage de la Vulgate, promulgué par le concile Trente. Après avoir retracé l'histoire de l'élaboration du décret d'après les Actes publiés par la *Goerresgesellschaft*, il en précise le sens et la portée exacte. C'est ce même texte que publient en latin les *Franciscan Studies* et en anglais le *Catholic Biblical Quarterly*. C. V. P.

1541. S. Muñoz Iglesias. *El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI.* — Estudios bíblicos, ép. II, 5 (1946) 137-169.

La première partie de cet article résume fidèlement l'histoire de l'élaboration du décret sur l'authenticité de la Vulgate, porté par le concile de Trente, et en précise avec beaucoup de clarté le sens et les conséquences. La deuxième partie concerne les controverses qui eurent lieu en Espagne après le concile.

C. V. P.

1542. E. F. Sutcliffe S. J. *The Council of Trent on the « Authentia » of the Vulgate.* — Journ. theol. Studies 49 (1948) 35-42.

Commentant le décret du concile de Trente sur l'authenticité de la Vulgate, le P. S. en souligne le caractère disciplinaire. Il explique le sens des termes *editio* et *authenticus* et montre comment, dans la pensée des Pères du concile, ce décret ne diminue en rien l'autorité des LXX ni celle du texte original hébreu. Un grand nombre de références aux volumes édités par la *Societas Goerresiana* appuient l'exposé. Le P. S. attire, en passant, l'attention sur le sens des termes *auctoritas* et *authenticus* chez les scolastiques (p. 37, n. 2) et sur un texte du franciscain André Vega (p. 40, n. 6) concernant la portée du décret en question. C. V. P.

1543. S. G. Rivas S. I. *Los teólogos salmantinos y el decreto de la justificación* — Estudios eclesiásticos 21 (1947) 147-170.

Le P. R. refait l'histoire des délibérations qui aboutirent le 13 janvier 1547 à la promulgation du décret sur la justification par le concile de Trente (session VI), mais, croyons-nous, sans y apporter d'éléments nouveaux. Son intention est de relever la place prise dans les délibérations par les théologiens de Salamanque. Signalons, entre autres, le rôle d'André Vega dans l'élaboration du schéma qui servit à la rédaction du premier projet (24 juillet 1546). Certains des canons de ce schéma, corrigés évidemment, formeront encore la moitié de ceux du décret définitif. De plus, dans les discussions soulevées par la certitude de la grâce, Dominique Soto et André Vega prirent une part notable.

F. V.

1544. J. Olazaran S. I. *En el IV centenario de un voto tridentino del jesuita Alfonso Salmerón sobre la doble justicia.* — Estudios eclesiásticos 20 (1946) 211-240

Le 16 octobre 1546, en une fameuse controverse sur la double justice, Alfonse Salmeron proposa un *votum* — négatif — conservé dans les deux manuscrits *Rome Univ. gregor. 614*, f. 124r-142r, et *678*, f. 55r-70v. Ces copies datent du XVIe siècle (cf. *Bull.* II, nº 918). La *Societas Goerresiana* a publié ce *votum* d'après un texte plus tardif. Le P. O. a donc jugé utile de reproduire ici le texte du ms. *614*, en lui comparant celui du ms. *678*. Quelques notes justifient ensuite l'authenticité et la date du *votum*, et son importance dans la discussion des théologiens mineurs, avant le troisième projet du décret sur la justification (5 novembre 1546). F. V.

1545. A. Stakemeier. *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit.* — Heidelberg, F. H. Kerle, 1947 ; in 8, 223 p. Mk. 5.80.

M. S. fait soigneusement l'histoire de la VIe session du concile de Trente sur la justification, mais d'un point de vue précis, celui de la certitude de l'état de grâce. La rédaction définitive du décret parle de cette question au chapitre 9 et aux canons 12 à 14. M. S. décrit les interventions successives des Pères, des théologiens, des « prélats théologiens », alternant avec les diverses rédactions du décret qui, on le sait, furent élaborées le 24 juillet, le 23 septembre, le 5 novembre et le 7 décembre 1546, et enfin le 9 janvier 1547.

Les discussions mirent aux prises diverses écoles. Les thomistes d'abord rejetaient la « certitude de foi » de l'état de grâce, sinon par une révélation spéciale ou par une « conjecture » appuyée sur certains signes. L'école scotiste, représentée surtout par le conventuel Delphinus et le dominicain Ambroise Catharin, déduisait de l'efficacité sacramentelle, par exemple, une « certitude de foi » de l'état de grâce. Enfin Seripando, général des Augustins, représentait une tendance moins répandue, mais très attachée à saint Augustin ; cette école considérait notre justification comme un travail toujours progressif contre la concupiscence, qui elle-même demeure *aliqua ratione peccatum* ; la certitude du salut ne serait donc jamais qu'une espérance, quoique appuyée sur la foi et déployée dans l'amour. En face de ceux-ci, Luther déduisait la certitude de l'état de grâce comme une propriété nécessaire de la foi justifiante ; et Calvin, voyant les choses sous un angle plus théocentrique, liait l'incertitude du salut à son prédestinationisme rigide. M. S. souligne l'influence de Seripando, plus proche de Luther que tout autre, au cours des discussions et dans la rédaction du 23 septembre. On sait que la rédaction définitive refuse seulement de faire admettre une certitude de foi *cui non potest subesse falsum*, de l'état de grâce. F. V.

1546. J. Olazaran S. J. *Voto tridentino de Gentian Hervet sobre la certeza de la gracia y la doble justicia (20 de octubre de 1546).* — Archivo teológico granadino 9 (1946) 127-159.

Le théologien français Gentian Hervet († 1584) apparaît la première fois dans les Actes du concile de Trente le 4 février 1546, avant la session III ; puis le 8 avril et le 17 juin 1546, avant la IVe et la Ve sessions. Encore quelques mentions durant les mois qui préparèrent le décret sur la justification, et le reste de la première période du concile. Rien ne le signale durant la seconde période ; mais il prit part à la troisième partie comme théologien, peu activement toutefois. Le P. O. analyse et publie le *votum* qu'il présenta au cours des discussions sur la justification, le 20 octobre 1546. Il est contenu dans *Vat. Barb. lat. 882*, f. 50r-52r (ed. S. Ehses, dans *Concilium Tridentinum*, V, p. 566) et dans *Rome Univ. gregor. 614*, f. 152r-160v (texte notablement plus long). S. Ehses n'eut pas connaissance de ce dernier texte, de même que de sa copie contenue dans *Univ. gregor. 678*,

f. 111r-119r. L'intérêt de ce texte long est tel que le P. O. l'a publié, sur la base de *Univ. gregor. 614*, avec les variantes des autres manuscrits (y compris une copie du texte court contenue dans *Rome Vallicelliana K. 36. II* (f. 157r-162r). Ajoutons que Hervet y défend la certitude de foi de l'état de grâce et, par voie de déduction, l'inutilité de la double justice du Christ. Le P. O. juge soigneusement ces positions et leurs arguments. F. V.

1547. J. A. de Aldama S. J. *¿ Habló el Concilio tridentino de los dones del Espíritu Santo ?* — Estudios eclesiásticos 20 (1946) 241-244.

La session VI, ch. 7, du concile de Trente, fait allusion aux « dons » et à la grâce, dont la réception volontaire procure à l'homme la justification. S'agit-il là des sept dons du Saint-Esprit ? L'examen des *Actes* du concile donne raison à l'opinion de Suarez, qui y voit tous les dons reçus en même temps que la grâce sanctifiante, mais non pas expressément ce que les théologiens appellent « dons du Saint-Esprit ». F. V.

1548. J. Olazaran S. J. *El dogma de la Inmaculada Concepción en el Concilio de Trento.* — Estudios eclesiásticos 20 (1946) 105-154.

On connaît le texte du concile de Trente, sess. V, can. 6, déclarant formellement « ne pas avoir l'intention, dans ce décret sur le péché originel, d'inclure la bienheureuse et immaculée Vierge Marie, mère de Dieu ». Le P. O. fait l'histoire de cette réserve, et on appréciera le soin avec lequel il l'a faite. Bibliographie, sources, textes sont soumis au lecteur, sans crainte de l'importuner. Du 21 mai au 17 juin 1546, date de la session V, le P. O. suit les discussions pas à pas : la proposition du cardinal Pacheco (21 mai) ; la congrégation générale du 28 mai ; la première rédaction du décret sur le péché originel (31 mai) ; le texte soumis à la congrégation du 8 juin, où l'on discuta longuement la formule du péché originel atteignant le genre humain *secundum communem legem* ; les réunions des théologiens le 10 et le 11 juin ; l'adjonction du canon *Declarat* le 14, en congrégation ; les retouches apportées ou proposées le même jour et le 16 ; la session solennelle du 17. F. V.

1549. F. Alonso Barcena S. I. *El primado de Roma en el Concilio de Trento.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 397-428.

Le P. A. montre par les textes que le concile a vu le problème de la primauté romaine engagé par ses définitions contre le protestantisme, mais qu'il ne l'a pas traité à fond, surtout pour des raisons de prudence. Cependant le concile fut bien l'œuvre des papes : lieu, temps, personnes manifestent qu'ils en furent l'âme. F. V.

1550. F. Cereceda S. I. *La interpretación y confirmación pontificia del Concilio de Trento según algunos teólogos españoles.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 429-449.

Au XVIe siècle les rapports entre la primauté du pape et l'autorité doctrinale du concile œcuménique n'étaient pas perçus aussi nettement qu'aujourd'hui. Les théologiens se demandaient si le pape pouvait soumettre à une revision un décret dogmatique approuvé déjà en concile, ou si une confirmation nouvelle du Saint-Siège était nécessaire et comment. Le P. C. étudie l'avis de plusieurs théologiens espagnols contemporains de Trente, en citant leurs textes : André Cuesta, Martin d'Azpilcueta, François Vargas, Jacques Laynez, Dominique Soto.

F. V.

1551. F. Cereceda S. I. *La exención universitaria de Alcalá en el Concilio de Trento.* — El Concilio de Trento (voir *Bull.* V, nº 1234) 503-519.

Le P. C. fait l'histoire de l'exemption universitaire du chapitre des SS. Juste et Pastor et de l'université d'Alcala. Malgré la suppression de pareils privilèges, André Cuesta, évêque de Léon, dont dépendait Alcala, obtint finalement, le 6 décembre 1563, après la fermeture du concile, une reconnaissance officielle de cette exemption. F. V.

1552. F. Cereceda S. J. *Un proyecto tridentino sobre las indulgencias.* — Estudios eclesiásticos 20 (1946) 245-255.

Brève histoire des discussions qui aboutirent au décret sur les indulgences, promulgué à la XXVe et dernière session de Trente, le 4 décembre 1563. Le P. C. reproduit la *Doctrina de indulgentiis*, avant-projet dont on ne connaît pas avec certitude les auteurs ni la date. Sur la base d'une lettre de Nuccio, il suggère quelques noms. Le document est conservé aujourd'hui à *Simancas Arch. générales, Patronato Real, leg. 20*, f. 102. F. V.

1553. Frei Luís de Sousa. *Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires.* Com prefácio e notas do A. Reis Machado (Colecçâo de Clássicos Sá da Costa). — Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1946-48 ; 3 vol. in 12, xxxi-338, 323 et 335 p.

Le dominicain Louis de Sousa (c. 1555-1632) est un des plus grands classiques portugais et même pour quelques-uns le prosateur le plus parfait de la langue portugaise. Rien qu'à ce titre son œuvre littéraire mériterait déjà d'être connue. Mais sa vie de Barthélemy des Martyrs, son confrère en religion, a un intérêt tout spécial. Quoique l'auteur n'ait su se dérober à l'influence de l'époque, il nous trace un portrait plein de vie du vénérable archevêque de Braga, une des plus grandes figures d'évêques du XVIe siècle, notable par l'œuvre réformatrice entreprise dans son diocèse et aussi par son intervention aux neuf dernières sessions du concile de Trente. C'est à ce dernier titre qu'il intéresse ce *Bulletin*. C'est à son intervention qu'on attribue plusieurs des décrets disciplinaires du concile. Parmi ses ouvrages, sont devenus célèbres le *Compendium spiritualis doctrinae* et le *Stimulus pastorum.*

La présente édition est malheureusement loin d'être parfaite. Elle est basée sur l'édition princeps de 1619, dont l'orthographe a été modernisée. Mais on regrettera, entre autres, qu'en voulant en interpréter les abréviations, l'éditeur ait commis, surtout dans le latin, de nombreuses fautes qu'on ne pardonnerait pas à un écolier. Ajoutez-y de multiples erreurs typographiques, dénotant une révision très peu soignée. Pas toujours exacte l'interprétation de certaines expressions employées par l'auteur ; et cette remarque s'applique aussi bien aux notes qu'au glossaire ajouté à la fin du volume III (p. 319-328). Parmi d'autres inexactitudes, relevons celle-ci : comment dans un document de 1845 peut-on faire « référence au canon 2117 du Code de droit canon » (III, p. 318, n. 1) publié en 1918 ? Vétilles, dira-t-on. Mais l'édition d'un ouvrage tel que celui-ci méritait certainement beaucoup mieux. T. G. de Oliveira.

BULLETIN DE THÉOLOGIE
ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

Tome V. — 1946-1949

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Tome V

1946 - 1949

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

Les auteurs du *Bulletin* sont désignés par les sigles suivants :

H. B. : D. H. BASCOUR.
B. B. : D. B. BOTTE.
B. C. : D. B. CAPELLE.
M. C. : D. M. CAPPUYNS.
E. D. C. : D. E. DE CLERCK.
J. L. : D. J. LECLEF.
O. L. : D. O. LOTTIN.
H. P. : D. H. POUILLON.
F. V. : D. F. VANDENBROUCKE.
C. V. P. : D. C. VAN PUYVELDE.

Ont en outre collaboré au *Bulletin* :

D. T. G. DE OLIVEIRA (nº 1553).
N. M. HAERING (nº 1391).
A. MAIER (nº 1476).

Les *Tables* ont été dressées par D. F. VANDENBROUCKE.

Tables

I. TABLE DES NOMS

La PETITE CAPITALE désigne les *auteurs anciens* et *médiévaux*, les *conciles* (voir à CONCILES), *écoles* (voir à ÉCOLES), *courants doctrinaux* (par ex. ARISTOTÉLISME, AUGUSTINISME, etc.), *universités* (voir à UNIVERSITÉS), *hérésies*, *sectes religieuses*. Les auteurs sont classés par ordre alphabétique des prénoms ; pour le XVIe siècle, par ordre alphabétique des noms. Lorsque des subdivisions sont nécessaires pour les doctrines d'un auteur, le plan suivi est celui de la *Table des doctrines*.

L'*italique* désigne, outre les *écrits anonymes*, les *travaux recensés* dans le *Bulletin*. Ces travaux sont indiqués d'un mot tiré, autant que possible, de leur titre même (nom de l'auteur étudié ou, à son défaut, de la doctrine) et suivi du nº du *Bulletin*, en italique également.

Le caractère ordinaire désigne les auteurs modernes. Les nos en caractère ordinaire qui les accompagnent renvoient à de simples citations.

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

X - Y - Z

II. TABLE DES DOCTRINES

Plan de la Table des Doctrines :

Introduction à la Théologie : Notions générales, Rapports théologie-sciences.
Révélation : Apologétique, Écriture, Tradition.
Dieu : Généralités, Connaissance de Dieu, Existence de Dieu, Nature de Dieu.
Trinité : Trinité en général, Père, Verbe, Esprit-Saint.
Création : Création en général, Anges et démons, Homme, Providence.
Surnaturel : Élection primitive, Chute originelle, Prédestination, Grâce, Vertus théologales, Dons du Saint-Esprit.
Christ : Généralités, Incarnation, Rédemption, Mariologie.
Église : Église en général, Constitution hiérarchique, Relations Église-État.
Sacrements : Sacrements en général, Baptême, Confirmation, Eucharistie, Pénitence, Extrême-Onction, Ordre, Mariage.
Fins dernières : Eschatologie, Béatitude et vision de Dieu, Purgatoire-Enfer.
Morale générale : Généralités, Actes humains, Normes de moralité.
Vertus et péchés : Vertus et péchés en général, Vertus et péchés en particulier.
Morale sociale et politique : Famille, État, Communauté internationale.
Ascétique et Mystique : Ascèse et spiritualité, Mystique.

Sous le titre *Généralités*, on comprend les études d'ensemble et les aperçus d'ordre général. Sous un même titre, après indication des études englobant une période (p. ex. : Antiquité, XIIe s., etc.), on suit l'ordre alphabétique des auteurs ou des titres pour les anonymes. Lorsque ces derniers ne peuvent être désignés que par la cote du manuscrit étudié, celle-ci est placée à la fin de la liste alphabétique.

INTRODUCTION A LA THÉOLOGIE.

Notions générales.

Rapports théologie-sciences.

RÉVÉLATION.

Apologétique.

Écriture.

Tradition.

DIEU.

Généralités.

Connaissance de Dieu.

Existence de Dieu.

Nature de Dieu.

TRINITÉ.

Trinité en général.

Verbe.

Esprit-Saint.

CRÉATION.

Création en général.

Anges et Démons.

Homme.

Vertus théologales.

Dons du S. Esprit.

CHRIST.

Généralités.

Incarnation.

Rédemption.

Mariologie.

ÉGLISE.

Église en général.

Constitution hiérarchique.

Relations Église-État.

SACREMENTS.

Sacrements en général.

Baptême.

Confirmation.

Eucharistie.

Pénitence.

Extrême-Onction.

Ordre.

Mariage.

FINS DERNIÈRES.

Eschatologie.

Béatitude et vision de Dieu.

Purgatoire, Enfer.

MORALE GÉNÉRALE.

Généralités.

Actes humains.

Normes de moralité.

VERTUS ET PÉCHÉS.

Vertus et péchés en général.

Vertus et péchés en particulier.

MORALE SOCIALE ET POLITIQUE.

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE.

III. TABLE DES MANUSCRITS.

ERRATA

P. 9, l. 30	*au lieu de*	Rutten	*lire*	Rütten
P. 27, l. 5	»	traduite du ms. Fribourg Arch. dioc. III, f. 288 sv.	*lire*	éd. L. Kästle, dans Freiburger Diöcesan-Archiv, t. 3, p. 288 sv.
P. 29, l. 19	»	20 B	*lire*	20 B XIV.
P. 31, l. 9	»	Huyben	»	Huijben
P. 38. l. 5	»	Balié	»	Balić
P. 46, l. 1	»	64	»	46
P. 46, l. 12	»	au	»	du
P. 69, l. 41	»	Beckerledge	»	Beckerlegge
P. 78, l. 41	»	cap. 19	»	cap. 49
P. 78, l. 44	»	J. L.	»	H. P.
P. 97, l. 13	»	Thuringisches	»	Thüringisches
P. 109, l. 11	*après*	Century	*ajouter*	Formula
P. 127, l. 1	*au lieu de*	Riquier	*lire*	Riquer
P. 141, l. 46	»	3-11	»	415-423
P. 143, l. 33	»	Albanase	»	Albanese
P. 152, l. 38	»	Höxten	»	Höxter
P. 155, l. 27	»	Quarracchi	»	Quaracchi
P. 155, l. 39	»	dit	»	lit
P. 170, l. 48	»	Revisto	»	Revista
P. 173, l. 14	»	Ruysbroek	»	Ruysbroeck
P. 224, l. 30	»	[illegible]	»	[illegible]
P. 248, l. 48	»	scripturaires,	»	scripturaires)
P. 303, l. 38	»	P. Risco	»	M. Risco
P. 323, l. 5	»	A 10 XIV	»	10 A XIV
P. 357, l. 16	»	10	»	195
P. 379, l. 18	»	Cassicianum	»	Cassiciacum
P. 420, l. 25	»	come	»	comme
P. 432, l. 16	»	M. D.	»	de M. D.
P. 434, l. 9	»	Ascarius	»	Ascanius
P. 435, l. 37	»	[illegible]	»	les
P. 444, l. 8	»	Zchimmer	»	Zschimmer
P. 461, l. 46	»	E. Guelluy	»	R. Guelluy
P. 487, l. 2	*après*	Ubertin de Casale	*ajouter*	Henri Herp
P. 497, l. 27	*au lieu de*	J. Leclercq	*lire*	H. Leclercq

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*